La Vie Intellectuelle

T. II — N° 9 JUIN 1929

SOMMAIRE

LA VIE RELIGIEUSE

P. Glorieux . . . LE PROBLÈME DE L'ÉGLISE : II. VISIBLE ET INVISIBLE 964

NOTES ET RÉFLEXIONS. — *Les Étudiants catholiques slaves*, par P. A. PELLETIER, p. 987. — *La royauté sociale du Christ, d'après le cardinal Pie*, par H.-M. LAVOCAT, p. 994. — *Littérature chrétienne*, p. 997. — *L'amour peut-il être un péché?* p. 998. — *Le Carmel*, p. 1000.

LA VIE PHILOSOPHIQUE

J. Maritain . . . SUR LA CRITIQUE BERGSONIENNE DE L'INTELLIGENCE. 1004

NOTES ET RÉFLEXIONS. *Souvenirs d'un congrès de philosophie*, par R. DALBIEZ, p. 1014. — *Pour l'histoire de nos origines intellectuelles*, p. 1021. — *Descartes, le philosophe au masque*, par M. LEROY, p. 1023. — *Béatitude et désir naturel*, p. 1026.

LA VIE SOCIALE ET POLITIQUE

J. Danel . . . . LE TRAVAIL FORCÉ AUX COLONIES. 1028

NOTES ET RÉFLEXIONS. *L'autorisation des congrégations missionnaires*, par J. T. D., p. 1035. — *La vieille France*, p. 1040. — *Où mène le nationalisme?* p. 1043.

LA VIE LITTERAIRE ET ARTISTIQUE

A.-D. Sertillanges. La trahison de M. Benda . . 1046

NOTES ET RÉFLEXIONS. *Il y a un art chrétien*, par H. Lelong, p. 1075. — *L'enseignement de l'art*, p. 1078. — « *La chose littéraire* », p. 1080. — « *La claire Italie* », p. 1082. — « *Deux petits hommes et leur mère* », p. 1083. — *Louange de l'Hostie*, p. 1085. — *Le snobisme littéraire*, p. 1086. — *Un poète italien*, p. 1087. — *L'Académie italienne*, p. 1089. — *En Turquie*, p. 1089. — *Les disques*, par M. Mathé, p. 1090.

LA VIE UNIVERSITAIRE

L. Delaisne . . . Autour de l'École unique : la question des Écoles normales. 1096

NOTES ET RÉFLEXIONS. *Les journées universitaires catholiques de Caen*, par R. Dalbiez, p. 1124. — *Chez les étudiants protestants*, p. 1126. — *La fédération internationale des instituteurs*, p. 1128.

L'HISTOIRE

Les Philalèthes. . Le style oral dans l'Évangile. 1130

NOTES ET RÉFLEXIONS. *M. G. Bardy et les recherches récentes concernant le témoignage de Josèphe sur Jésus*, par R. Eisler, p. 1152. — *Réponse de M. Bardy : Josèphe ou les Évangiles*, p. 1161. — *L'opinion du R. P. Allo*, p. 1165.

LA VIE RELIGIEUSE

P. GLORIEUX. *Le problème de l'Église* : II. *Visible et invisible.*

L'éminent professeur du Grand Séminaire et de l'Université catholique de Lille continue son étude substantielle sur l'Église. Question des plus actuelles au moment où de tous côtés, de droite et de gauche, l'autorité et la mission de l'Église sont méconnues.

A. PELLETIER. *Les étudiants catholiques slaves.*

En avril s'est tenu à Cracovie le premier congrès des étudiants catholiques slaves. De graves questions y ont été étudiées, en particulier « la suprématie spirituelle du catholicisme slave ». On lira avec intérêt les impressions d'un témoin oculaire de ce congrès.

NOTES.. *La royauté sociale du Christ, d'après le cardinal Pie.*
Littérature chrétienne.
L'amour peut-il être un péché?
Le Carmel.

Le problème de l'Église[1]

II

Visible et invisible

« Je suis Jésus que tu persécutes. »

Cette parole, adressée à Saul par la voix mystérieuse qui venait de le terrasser sur le chemin de Damas, fut pour lui la révélation fulgurante, à laquelle il se référera continuellement dans la suite, et où il trouva l'impulsion et la certitude. Il y comprit que le Christ était toujours vivant, qu'il était donc ressuscité comme le prêchaient Pierre et les Douze ; il y éprouva la toute-puissance de Celui qui commande en Maître aux événements comme aux volontés libres ; il y toucha surtout du doigt l'ineffable et très doux mystère dont il devait se faire, lui Paul, le héraut inlassable au milieu des nations, à savoir que tous, même les Gentils si méprisés des Juifs, « sont au nombre des héritiers, qu'ils font partie du corps, qu'ils ont part à la promesse dans le Christ-Jésus ». C'est là son Évangile, le mystère du Christ dont la dispensation lui a été donnée en faveur des nations païennes.

Tous les hommes destinés à devenir membres du Christ, toute l'humanité sans exception appelée à s'unir à son Chef, à s'insérer en lui pour être vivifiée de sa vie : ce mystère Jésus l'avait révélé éloquemment à son Apôtre

(1) Cf. *La Vie Intellectuelle*, février 1929.

en s'identifiant à ces pauvres gens, hommes ou femmes qui l'invoquaient et que pour ce motif le pharisien farouche, jaloux de l'intégrité de sa Loi, s'en allait poursuivant jusqu'à Damas. « Je suis Jésus, celui que tu persécutes. » En la personne des chrétiens, c'est donc le Christ qu'on atteint. « Je persécutais l'Église de Dieu », dit saint Paul, en faisant allusion à cette période de sa vie. Église de Dieu, Jésus, sont donc synonymes ; la grande thèse du corps mystique est là, cette thèse de l'Église complément et plénitude du Christ, que saint Paul prêchera désormais sans relâche.

Ce qu'il ne faut point oublier cependant, quand on commente ce passage des Actes et qu'on en prétend tirer, très légitimement d'ailleurs, les conclusions sur le sens de l'Église, c'est que malgré cette identification du Christ avec les siens, malgré la vie profonde qui, circulant dans tout le corps, allant de la tête aux plus humbles cellules, réalise l'unité de l'Église, cette Église est aux yeux de saint Paul, et demeurera toujours pour lui, quelque chose de visible, de concret, de tangible : une société organisée que les étrangers peuvent connaître et dont les progrès se laissent percevoir. Si Saul persécutait les chrétiens, c'est que ceux-ci constituaient une secte que la synagogue rejetait et dont elle craignait l'expansion. Dès la première mention qui est faite du nom de l'Apôtre, au martyre du diacre Étienne, l'Église du Christ est une organisation solidement établie déjà, codifiée, hiérarchisée. Confinée encore en Judée, il est vrai, elle éprouve le besoin de se grouper autour de ses chefs, les Douze, de réglementer ses réunions, de s'astreindre à une loi ; elle doit régler jusqu'aux plus humbles détails de sa vie, du soutien matériel de ses membres ; et l'institution des diacres naît de ces besoins pratiques. Quand elle essaime, que la persécution disperse ses fidèles et leur fait établir de nouveaux grou-

pes hors des atteintes des Juifs, elle garde ses caractères sociaux, et c'est pourquoi d'ailleurs on peut la persécuter, car on peut la connaître. Elle n'est pas, même alors, que l'union mystique en un même Christ des âmes pieuses qui ont foi en lui, qui l'adorent et se vouent à son service ; qui entrent sans le savoir peut-être en communion spirituelle avec d'autres âmes partageant la même croyance et la même vie. Elle est une organisation extérieure et visible. Et dans tout l'apostolat de saint Paul elle le demeurera. Lui, comme les Douze, travaillera à l'asseoir solidement partout où il verra son Évangile accepté, à lui donner ses cadres et ses règles ; à préposer à la tête des communautés qu'il fonde, des chefs, les anciens, qui les gouvernent ; à déterminer presque dans d'infimes détails, de préséance ou d'ordonnance de réunions, comment doivent se comporter les membres de ces églises de Galatie, d'Ephèse, de Colosses ou de Philippes.

On pourrait très longuement s'étendre sur ce point et montrer comment l'organisation extérieure, sociale, hiérarchique de l'Église dès ses débuts, est un fait historique incontestable. Mais de nombreux travaux s'en sont chargés ; ils s'offrent à ceux que ces problèmes intéressent ou préoccupent.

Il importe plutôt de souligner ici comment le fait s'unit au droit, la réalisation historique aux volontés explicites du Christ. Ce n'est point par suite d'un hasard ou des désillusions des Apôtres, ni sous la pression et la morsure des circonstances, que les communautés chrétiennes s'organisèrent suivant un modèle à peu près uniforme, qu'elles se fédérèrent sans trop tarder, et virent se développer entre elles et au-dessus d'elles le réseau savant d'une hiérarchie toujours plus centralisatrice, pour aboutir finalement à l'organisation catholique romaine. Tout au contraire, les faits sont la réalisation d'un programme ; l'im-

pulsion vient d'en haut, volontaire et libre. C'est Jésus lui-même qui a voulu son Église telle que les Apôtres l'ont assise, qui a prévu tous ses traits essentiels dont les siècles suivants n'ont pu que préciser les détails. C'est parce qu'Il en a décidé ainsi que son royaume prit la forme d'une société visible, et non d'une communion purement mystique et invisible des âmes.

Il suffit de reprendre son Évangile et de le lire sans parti-pris, de suivre dans ses paraboles, entre autres, les explications qu'Il a fournies à profusion sur son royaume, pour se convaincre de cette vérité que ce royaume, voulu et fondé par Lui, est bien quelque chose d'organique et de social. Non qu'il ne soit que cela; et c'est peut-être pour n'avoir pas voulu prendre dans toute sa complexité l'enseignement du Maître, pour avoir voulu se borner à un seul aspect, qu'on a faussé souvent ces perspectives si harmonieuses, et dénaturé la pensée de Jésus. Le royaume idéal, pour la réalisation duquel Il a sacrifié jusqu'à sa vie, doit amener la pleine reconnaissance de la royauté souveraine du Père; c'est à cela que tendent tous les efforts du Christ et des siens; et Il n'aura pas de cesse que les droits imprescriptibles de Dieu n'aient été pleinement, amoureusement reconnus et acceptés par les hommes. Mais cet état parfait n'est point pour ce monde; et le royaume vrai où il n'y aura plus ni ombres ni vicissitudes, c'est celui qui s'établira, et pour toujours, à la scène solennelle du jugement.

Cette phase céleste, toutefois, doit se préparer ici-bas, dans une période plus ou moins longue dont la durée demeure cachée à tous. Dès ici-bas, le royaume des cieux s'inaugure; c'est lui qui est le grain de sénevé destiné à devenir la plante aux rameaux vigoureux et touffus; c'est lui qui est le ferment caché qui fait lever la pâte; c'est en lui que dès maintenant il faut entrer si l'on ne veut être

écarté du royaume glorieux des élus. Entre les deux, il n'y a point solution de continuité ; et dès lors, l'œuvre du Christ et de ses Apôtres sera de prêcher le royaume à toutes les âmes de bonne volonté, de les convier à s'y faire inscrire et à y demeurer vaillamment.

Mais à cet endroit se pose le problème qui divise les tenants de la religion de l'esprit et de la religion d'autorité, de l'Église purement invisible et de l'Église visible. Nul doute en effet qu'on puisse traduire par Église le mot royaume, appliqué à la phase terrestre. Est-il nécessaire toutefois de le traduire par le mot, ou l'idée, d'Église visible, de société puissamment et strictement organisée ? Est-ce là vraiment l'idée du Maître ? A-t-Il voulu qu'entre l'âme et lui se multipliassent les intermédiaires ; qu'on ne pût venir à lui qu'en se soumettant à un système de rites extérieurs, d'obéissances hiérarchisées et de croyances définies, d'embrigadement, en un mot, dans des cadres rigides, étroits et humains ? L'Évangile semble bien dire autre chose. Le royaume de Dieu est pour lui une vie, un esprit ; ce que le Père veut, ce sont des fidèles qui l'adorent en vérité, des âmes qui aient le culte intime de leur Dieu, qui sachent vivre dans le secret, en présence de Celui qui lit dans le secret ; des hommes qui pratiquent toutes ces vertus profondes dont Dieu seul est le juge : humilité, bienveillance, foi, justice, charité. Les membres du royaume seront donc tous ceux, et ceux-là seulement, qui reconnaîtront pratiquement et dans tous les actes de leur vie, le souverain domaine de Dieu, qui se montreront les vrais serviteurs du seul Maître et Père qui est dans les Cieux. Qu'ils se connaissent mutuellement ou s'ignorent, peu importe ; Dieu du moins les connaît, et au dernier jour le Christ les reconnaîtra devant son Père pour ses vrais fidèles, ses frères, les membres de son royaume, alors qu'Il ignorera ceux qui auront rougi de Lui devant les hommes.

Tout ceci est vrai ; mais la conclusion qu'on en prétendrait tirer n'est pas exacte : à savoir que l'Église, le royaume dans sa phase terrestre, n'est qu'invisible. Comment comprendre en ce cas, et expliquer les autres passages de l'Évangile, aussi incontestables que ceux auxquels on vient de faire allusion, et qui présentent comme groupés dans le royaume de Dieu, comme membres de l'Église, des hommes qui précisément n'ont pas l'esprit du royaume, qui n'adorent pas le Père en vérité, qui sont sans foi et sans amour ? Mais au jour du jugement, c'est sur le royaume lui-même et ses membres que portera la sentence : condamnation pour les uns, récompense pour les autres ; c'est le royaume terrestre qui est semblable au champ où l'ivraie pousse parmi le bon grain, au filet qui ramasse pêle-mêle bons et mauvais poissons, au troupeau qui réunit brebis et boucs, au cortège des vierges prudentes et insouciantes. Ce sont des membres du royaume du Christ qui donneront le scandale et seront rejetés ; qui subiront persécution et succomberont aux séductions des antéchrists ; qui abandonneront la foi et tomberont dans des fautes graves. Qu'est-ce à dire, sinon que le royaume voulu par le Christ n'est pas uniquement la société des âmes éprises de son idéal et vouées à son service ; mais il est un groupement de telle nature qu'on puisse en faire partie sans en avoir l'esprit, être compté parmi ses membres, en accomplir même les obligations extérieures, sans remplir au fond de l'âme, devant Dieu, le programme que ce titre entraîne avec soi ? Le royaume du Christ, son Église, est une société visible ; et c'est pourquoi elle sera persécutée et sera soumise aux vicissitudes de tout ce qui se meut dans ce monde extérieur.

On fausserait donc la pensée du Christ en n'admettant pas ce second aspect de son Église. Dans sa phase terrestre, le royaume se présente à la fois comme l'union des

âmes qui veulent vivre du Christ, transfigurées par sa foi et son amour, et comme une société visible au sein de laquelle, et grâce à laquelle, la vie profonde devrait se développer et s'épanouir. Telle est la véritable Église voulue par le Christ, société qui devrait unir toujours ces deux éléments, encore que la liberté humaine parvienne, trop souvent hélas, à les dissocier et à la frustrer de ce qui est sa véritable raison d'être : l'adoration et le service en esprit et en vérité, que l'organisation extérieure a pour but de promouvoir.

Cette organisation elle-même, d'ailleurs, a été précisée par le Maître. Jésus ne s'est point contenté de manifester ses intentions plus générales, mais Il a déterminé de quelle façon se grouperaient ses fidèles, quels soutiens ils devraient rencontrer dans son royaume pour mieux assurer leur vie surnaturelle; quelles garanties y pourrait trouver leur foi, quelles ressources leur charité, quelles directions leur volonté parfois chancelante. C'est Lui-même qui a institué pour son Église les cadres qui assurent son développement harmonieux, qui a remis entre les mains des Douze, choisis et formés plus intimement par Lui, et au-dessus d'eux entre les mains de Pierre, les différents pouvoirs que le Père Lui avait confiés d'abord. Il leur a transmis l'autorité qu'Il possédait en propre et qu'ils doivent à leur tour exercer en son nom ; grâce à elle, sa société sera cohérente. C'est en effet le pouvoir qui dans toute société assure l'unité, et en coordonnant les efforts, rend possible l'obtention de la fin ; ainsi en doit-il être dans l'Église du Christ. Elle a des chefs dûment constitués, qui ont droit de légiférer, en s'en rapportant toujours, la chose est évidente, aux lois portées par le Christ Lui-même. Les Apôtres, Pierre à leur tête, et leurs successeurs jusqu'à la fin des temps ont pouvoir pour imposer à tous les membres de l'Église les décisions qu'ils

jugent indispensables ou utiles à la réalisation de l'idéal voulu par le Christ ; pour veiller aussi à l'exécution de ces ordres qu'ils auront édictés, afin que leur pouvoir législatif ne soit pas un vain mot ; pour trancher et décider des cas litigieux que pourra soulever l'application de ces lois ; pour punir enfin ceux qui ne voudront pas s'y soumettre ; et ce dernier pouvoir confié par Jésus aux Douze peut aller jusqu'à prononcer l'exclusion de la communauté chrétienne, l'excommunication des membres insoumis.

Cette autorité toutefois, ces pouvoirs de juridiction ou de gouvernement, ne sont pas les seuls qu'ait transmis le Christ aux continuateurs de son œuvre et aux fondateurs de son Église. Celle-ci n'est pas une société purement humaine, comme les autres groupements auprès desquels elle devra vivre ; son but est infiniment plus haut que le bien-être matériel, le développement des diverses ressources, intellectuelles, morales, qu'offre la nature ; il est surnaturel, et ne tend à rien moins qu'à procurer à tous le bienfait ineffable de la vie même de Dieu, et plus tard de sa jouissance dans la vision face à face. Or ce but, la raison ne peut même le soupçonner ni l'entrevoir par ses seules lumières ; la volonté n'y peut tendre par ses seules forces ; il faut donc que se fasse, sous la conduite du Maître divin, de l'Esprit qui seul connaît et peut manifester les secrets de Dieu, l'éducation des membres de l'Église destinés à être les fils de Dieu ; il faut que s'opère l'élévation de leurs énergies jusqu'à ce domaine surnaturel où elles doivent s'établir pour pouvoir mériter la récompense qui leur est proposée. Et c'est pourquoi auprès du pouvoir de juridiction qui seul se rencontre dans les autres sociétés, Jésus a voulu confier aux chefs de son Église deux autres pouvoirs plus précieux encore, dont ils seront, eux seuls, les dépositaires : le pouvoir doctrinal, le droit d'enseigner avec autorité, d'imposer aux hommes les vérités qu'ils

auront reçues du Maître et qu'ils transmettront fidèlement, pour que à travers toutes les périodes de l'histoire de l'Église ses membres sachent ce qu'ils ont à croire, et ce qu'ils ont à pratiquer pour faire la volonté du Père céleste et établir en eux son règne comme Il l'entend ; le pouvoir d'ordre aussi, l'autorité de sanctifier, de transmettre cette vie surnaturelle dont le Christ est la source et qu'Il veut répandre sur tous ses membres. Ces richesses sont confiées aux mains d'un petit groupe, distinct de la masse de leurs frères, et constitués par Jésus pour servir ces frères. C'est par eux que se doivent donc transmettre et la vérité de la doctrine, et l'efficacité des sacrements, et l'unité de direction et de gouvernement.

L'Église ainsi voulue par le Christ est unique : Il n'a eu en vue, Il n'a fondé qu'une seule organisation à qui Il a légué sa foi, à qui Il a imposé sa loi, dont Il a désigné Lui-même les premiers chefs. Cette Église unique voulue par le Christ est indéfectible : Lui-même, le Véridique, lui a fait des promesses d'éternité ; Il l'a établie pour durer jusqu'à la fin des temps et s'étendre jusqu'aux extrémités du monde. Telle Il l'a fondée, telle elle demeurera, fidèle et stable malgré les assauts des forces infernales liguées contre elle. Cette Église unique et indéfectible, visible et hiérarchique, gouvernée par les successeurs des Apôtres soumis au successeur de Pierre, elle a nom, à l'heure présente : l'Église catholique romaine. Nulle autre Église prétendant se rattacher au Christ, ne peut, dans une fidélité complète à l'institution sortie de ses mains, revendiquer ce titre ni établir ses prétentions ; ni présenter non plus ces signes distinctifs dont Jésus a voulu, — et d'une volonté efficace, — que fût toujours marquée son Église.

Tel est le fait, dans ses grandes lignes tout au moins. Et devant ce fait, force nous est bien de nous incliner.

tant devant sa réalité historique que sa réalité révélée. Le Verbe de Dieu venu sur terre pour transmettre à l'humanité la vie que ses souffrances et sa mort devaient lui procurer en surabondance, a voulu que tous ceux qui croiraient en Lui ne forment qu'un seul tout ; qu'ils communient invisiblement et immédiatement à sa propre vie ; et que ce faisant ils constituent son corps mystique, ce prolongement de son être et de sa vie sur terre. Mais Il a voulu aussi que leur union se fît visible, et qu'ils s'enrôlassent dans une société, qu'ils appartinssent à une Église dont il Lui plut d'établir personnellement la constitution et de choisir les premiers pasteurs. Son royaume dans sa phase terrestre est à la fois visible et invisible.

Mais pourquoi en a-t-Il décidé ainsi ? Ne devrait-on pas à cette question opposer la réponse de saint Paul qui se retranche derrière les mystères insondables de la sagesse et de la science divines ? A supposer même que nous n'en pussions connaître les motifs, ne serions-nous pas tenus néanmoins à accepter le plan divin dans toute son intégrité ? Il est certain que Dieu est maître de ses dons, et qu'Il en peut disposer comme Il l'entend, et en la forme qui Lui plaît. Il semble certain également que bien des moyens se présentaient au Christ pour réaliser son œuvre de salut, et que la formule à laquelle Il s'est arrêté n'était pas absolument nécessaire. Il eût pu nous sauver par notre adhésion individuelle à sa parole et à sa grâce sans que notre vie surnaturelle ait une répercussion sur celle d'autrui, sans que se vérifiât même la formule du corps mystique. Il eût pu vouloir, pour tous ceux qui croiraient en Lui, cette simple communauté de vie, invisible, mystérieuse, sans que rien la trahît extérieurement, et sans que jamais les membres de son corps se connussent entre eux. Il eût pu assurer la transmission exacte de sa doctrine, par des révélations ou des inspirations accordées, suivant

leurs besoins, aux âmes de bonne volonté qui étudieraient son Évangile. Écartant ces hypothèses, son choix s'est attaché à une formule très nette qu'il nous faut donc recevoir avec respect et amour ; formule très riche et très belle aussi, dont il est utile d'étudier un peu les raisons de convenance et les nombreux avantages.

Par cette solution à laquelle Il s'est arrêté, le Christ a voulu, semble-t-il, réaliser, même dans le domaine surnaturel, les aspirations les plus profondes, les plus intimes de notre nature. Il n'a point oublié quels nous étions. Il est dit dans le psaume que Dieu se souvient bien de quelle matière nous sommes, puisque c'est Lui-même qui nous a tirés du néant, et que ses mains nous ont modelés. Ainsi en est-il dans cette économie de notre sanctification par l'Église. Il n'est, grâce au choix du Christ, aucun élément de notre nature qui ne s'y trouve pleinement satisfait : notre individualisme foncier rencontre, dans ce qui fait l'essence même de la vie chrétienne, la douce satisfaction de se savoir personnellement aimé, et de pouvoir entrer en contact, mystérieusement intime, avec Celui qui vient vivre en chacun de ses membres sa vie divine ; mais notre caractère social y trouve lui aussi sa satisfaction. L'homme n'est point fait pour demeurer seul ; il ne pourrait d'ailleurs arriver que si difficilement au plein épanouissement de la vie sans le concours de ses semblables, sans l'appui de leurs lumières et la leçon de leurs expériences, sans le soutien de leur affection et de leurs énergies venant relever la sienne. Or le Christ a voulu que ces besoins si naturels à l'homme, qu'il allait transporter sans aucun doute dans sa vie surnaturelle, ne demeurent point sans réponse ; et l'Église, société instituée par Lui, a précisément pour but de fournir à l'activité individuelle ce secours inappréciable de la solidarité et de l'amour ; c'est dans et par l'Église que chacun pourra se sanctifier ; c'est grâce aux certitudes

qu'elle lui transmettra que l'humble catéchumène pourra sans hésitation s'approcher de son Dieu, marcher droit vers Lui et Le trouver, sans ces nombreux tâtonnements auxquels une expérience purement individuelle l'eût exposé. C'est grâce au soutien de ses sacrements, de ses rites, aux exhortations de ses pasteurs, aux remontrances même de ses chefs, que le chrétien fragile, en butte aux attaques de l'ennemi toujours aux aguets, pourra déjouer les ruses diaboliques, ou se relever après ses chutes, ou rectifier son orientation pour atteindre plus sûrement le but entrevu aux jours de sa ferveur. Et ce travail baigné dans la communion invisible de toutes les autres âmes, membres du seul Christ, fortifié de leurs prières et de leur charité, pourra s'accomplir harmonieusement.

Rien ne lui manquera, pas même cet appoint sensible, extérieur, dont l'homme serait pratiquement incapable de se passer. Les sens et tout le sensible ont sur lui une telle emprise et jouent un tel rôle dans sa vie ! Quelle difficulté c'eût été pour l'homme d'être uniquement le « contemplateur d'invisible » dont parle saint Paul ! S'il lui avait fallu renoncer totalement à ce qui le sollicite si puissamment et continuellement pour s'établir uniquement dans l'invisible et l'insensible, combien parmi nous y eussent pu réussir ? Mais le Christ ne nous a pas traités comme des anges ; il n'a point oublié que nous dépendons de notre corps, que nous vivons intensément par tous nos sens, et que par eux, instinctivement, nous cherchons le soutien et l'élan. Aussi n'a-t-Il point voulu pour nous, dans notre acheminement surnaturel, d'une société qui fût purement invisible, à laquelle nous aurions cru, puisqu'Il nous affirmait son existence, et à laquelle nous aurions communié, sans que cet échange de vie et de mérites pût être perçu. Son Église est visible ; ses cadres, ses lois, ses enseignements, ses moyens de sanctification, tout cet ensemble qui

constitue sa société et traduit sa vie, est visible ; l'homme composé d'âme et de corps s'y retrouve tout entier ; son adaptation se fait sans tâtonnement, et par tous les secours visibles qu'il trouve au sein de cette société, c'est la vie invisible qui fait irruption en lui, bienfaisante et surabondante. Tous les besoins de son intelligence, de sa volonté, de sa sensibilité aussi, y trouvent leur meilleure et plus pleine satisfaction.

Tel est le plan du Christ, qu'il nous faut accepter avec respect et soumission, puisque sa sagesse et sa puissance l'ont voulu ainsi ; avec reconnaissance plus encore, puisque sa bonté l'a fait si merveilleusement humain.

Mais ces deux mots, respect et reconnaissance, n'impliquent pas qu'une attitude morale du cœur ou de la volonté ; ils dictent aussi une attitude intellectuelle ; ils nous imposent, sur l'idée même de l'Église du Christ, une conception dont nous n'avons pas le droit de nous dégager. Les quelques réflexions qui suivent se proposent de l'exposer rapidement.

La première vérité, que nul chrétien n'a droit de perdre de vue, c'est que l'Église est essentiellement une société visible et invisible, qu'elle comporte le double élément extérieur et intérieur dont l'enseignement de Jésus sur le royaume avait laissé entrevoir l'existence. Nous nous trouvons là en présence d'un fait. On vient de le démontrer : Jésus a effectivement voulu que tous ses fidèles fussent non seulement unis à Lui individuellement par la participation à sa grâce, mais unis entre eux par la communion à une vie collective, celle du corps mystique. Il a effectivement voulu aussi que les membres de ce corps mystique fussent inscrits en une société extérieure, hiérarchisée, à qui Il transmit son triple pouvoir d'enseignement, de sanctification et de gouvernement. L'une et l'autre de ces

volontés fut libre, car le salut eût pu s'effectuer autrement ; l'une et l'autre de ces volontés est absolue et irrévocable, car c'est sans aucune restriction qu'Il a menacé de la damnation éternelle tout rameau qui ne serait pas vivifié par la sève invisible du cep, et c'est sans aucune réserve également qu'Il a affirmé la pérennité de la société visible fondée sur Pierre, pasteur suprême. Ces deux éléments constitutifs de l'Église du Christ sont donc également essentiels, puisque également voulus tous deux par le Chef unique, auquel seul il appartenait de distribuer sa vie, comme Il l'entendrait, à qui Il le voudrait.

Mais alors toute conception de l'Église qui prétendrait, arbitrairement, abolir l'un ou l'autre de ces deux éléments, serait fausse ; elle ne pourrait à aucun titre se réclamer du Christ dont elle mutilerait l'œuvre et défigurerait la volonté. Nous n'avons point le droit de faire un choix dans l'enseignement du Maître, d'accepter certaines de ses révélations et de rejeter les autres, sous quelque prétexte que ce soit. Si Jésus est la Vérité, aucune de ses affirmations ne peut passer, ni ne se peut mépriser. Nous n'avons pas davantage le droit d'établir une distinction entre ses préceptes : Celui qui a dit : Tu ne tueras point, est aussi Celui qui a commandé : Tu ne commettras point d'adultère ; rejeter ne fût-ce qu'un seul de ses commandements, c'est révoquer l'autorité du législateur. Et ainsi en est-il pour toutes ses œuvres, pour son Église entre autres. Il nous faut l'accepter, l'accueillir telle qu'elle est sortie de ses mains, telle qu'Il l'a voulue.

Il y a donc une erreur, une hérésie, à repousser de l'Église du Christ ce qui en est le côté extérieur et visible, ce que, par rapprochement avec le composé humain où se retrouvent également les deux éléments correspondants, visible et invisible, on appellera le corps, pour le distinguer, — ne disons pas, l'opposer — à l'âme invisible. Il

faut évidemment relever tout ce qui dans l'Évangile redit la vie profonde des fidèles et leur union intime au Christ, l'aspect plus mystérieux du royaume sur terre. Mais on n'a point le droit d'omettre ce qui se trouve également affirmé dans le même Évangile, et par le même Maître. La véritable Église du Christ n'est pas une société purement mystique dont les membres seraient connus de Dieu seul, et ne seraient reliés entre eux par aucun lien visible, ni hiérarchie, ni sacrements, ni lois, ni magistère. La thèse de tant de Protestants, de tous ceux qui vantent la seule religion de l'Esprit, est fausse parce qu'exclusive.

Mais la thèse contraire ne le serait pas moins, celle qui ferait consister l'Église du Christ uniquement dans cette organisation extérieure que Jésus a certainement voulue et dont Il a précisé Lui-même les détails ; qui, par ce terme d'Église, entendrait simplement la société fondée par Lui jadis, lancée dans le monde par ses premiers Apôtres, évoluant et se développant à la façon des autres sociétés religieuses, précisant ses cadres et sa constitution, élaborant ses statuts et organisant son culte. C'est elle, cette société visible et si humaine, que les incroyants rencontrent dans l'histoire, qu'ils ne peuvent pas ignorer, car sa vitalité s'impose à eux, mais qu'ils veulent réduire uniquement à cette assimilation avec les autres sociétés religieuses, ses antagonistes ou ses filiales.

Prétendre qu'il n'y a que cela dans l'Église est donc une erreur, une hérésie, au même titre que la conception précédemment exposée. Mais que penser de ceux qui pèchent, non plus par exclusion cette fois, mais par prétérition ou omission ? Sans doute n'y a-t-il pas là d'hérésie formelle ou d'erreur condamnable ; tant de catholiques qui pratiquement ne se font de l'Église que cette idée diminuée, atrophiée, protesteraient, et à juste titre, contre une telle imputation. Ils croient tout ce que le Christ a ensei-

gné, ils admettent tout ce qu'Il a institué ; mais combien, hélas, parmi eux ignorent tout de ces choses qui sont cependant des plus consolantes et des plus vivifiantes, jusqu'à cette vie mystique du Christ dans son Église ! Pour eux l'Église n'est guère que le cadre auquel ils sont accoutumés, la société dont ils ne connaissent vraiment que la petite cellule qu'est leur paroisse, mais dont on leur a dit l'organisation plus large et l'histoire miraculeuse. Pour avoir généralisé indûment ces constatations, pénibles souvent, beaucoup de Protestants ont prêté à l'Église catholique et à son enseignement ce qui est uniquement ignorance d'un certain nombre ou lacune dans la foi de la masse ; ils se sont imaginé que tel était l'enseignement officiel et la pensée profonde de l'Église ; qu'on faisait bon marché des passages de l'Évangile où le Christ insiste sur l'adoration en esprit et en vérité, sur la foi et la charité requises des enfants du Père céleste ; qu'on ne voyait dans son Église que l'institution purement extérieure, et dans son service qu'un formalisme rigide et étroit, et desséchant. Entre la religion de l'Esprit qu'ils voyaient dans l'Évangile, et cette religion d'autorité qu'ils prêtaient à l'Église catholique, ils ont opté pour la première.

Le vrai chrétien, lui, n'a pas été obligé de faire un tel choix : il garde les deux éléments, en rejetant d'ailleurs du second ce qui est précisément formalisme, superstition ou abus. Il sait que Jésus, le fondateur de l'Église, l'a voulue visible et invisible, et il se garde des exclusions qui fausseraient le plan divin.

Mais il lui faut se garder encore de certaines appréciations qui, sans détruire l'œuvre divine, la désordonneraient ou la désaxeraient.

S'il est vrai que l'Église comporte essentiellement les deux éléments qu'on a dit, intérieur et extérieur, vie mystique dans le Christ et organisation visible de la société

religieuse, il est incontestable qu'entre eux une hiérarchie existe, qu'il se trouve une gradation qu'on ne peut retourner sans préjudice pour l'harmonie voulue par le Maître. Ce sont choses que la réflexion saisit aisément, et ce sont pourtant choses qu'on ignore ou que l'on dénature bien souvent en pratique. C'est pourquoi il importe d'établir solidement ou de rappeler ces principes.

Il en est d'ailleurs de l'Église comme du corps humain auquel, on l'a vu plus haut, elle se trouve si souvent comparée. L'homme se compose essentiellement lui aussi de deux éléments ; on ne peut les ignorer ni théoriquement ni pratiquement. Tout système de morale qui voudrait ne tenir compte que de l'un d'entre eux est voué à l'échec, et telles pages de Pascal soulignant cette dualité de l'homme et de ses tendances sont là pour le rappeler. Mais entre le corps et l'âme, il y a un ordre ; et une philosophie exacte doit en tenir compte pour ne pas subordonner le supérieur à l'inférieur. Ainsi en va-t-il de l'Église. Des deux éléments voulus par le Christ pour réaliser pleinement dans le monde l'œuvre de sa Rédemption, l'un est plus important que l'autre et voit celui-ci à son service. Le but essentiel voulu par Lui n'est-ce pas que tous aient la vie ; que tous soient donc insérés en son corps mystique et adhèrent à Lui, non seulement par la foi mais par la charité qui seule est pleinement unifiante ? On n'appartient vraiment au Christ que si la sève unique qui réside en Lui en plénitude, circule dans ses membres et atteint chaque cellule. L'adhésion à l'Église visible, l'inscription sur la liste de ses fidèles, la participation à sa vie extérieure, à ses solennités, à ses rites, tout cela serait insuffisant si on n'allait jusqu'au terme qui est la raison d'être de cette organisation visible, jusqu'à l'union vivifiante au Chef. Également essentiels donc, les deux éléments constitutifs de l'Église n'ont pas même importance : l'âme de l'Église

l'emporte infiniment sur le corps ; c'est elle qui l'explique, qui le légitime presque. Ce n'est point en effet pour favoriser les ambitions de quelques-uns, ni pour présenter au monde le chiffre impressionnant de ses adeptes que le Christ a fondé l'Église sous forme de société visible et qu'Il a exigé l'adhésion de tous les hommes à cet organisme extérieur ; mais c'était afin de donner, à tous, les moyens de vivre pleinement leur vie d'enfants de Dieu, d'une manière plus conforme à leur nature sensible et à leurs tendances sociales qu'Il a voulu les enrôler en une société forte, vivante, infaillible, qui les guiderait comme par la main jusqu'au Maître invisible.

L'Église-société est donc ordonnée à l'Église-invisible ; ou plutôt elles ne font qu'une seule et même réalité dans laquelle l'organisation extérieure est comme le moyen providentiel, la porte par laquelle l'humanité peut avoir accès jusqu'aux réalités plus profondes et aux richesses cachées, à la fontaine de vie qui sourd continuellement en son âme.

Et c'est là précisément ce qui doit faire l'objet de notre foi. Quand, au Cénacle, huit jours après Pâques, Thomas se prosterna en reconnaissant pour son Seigneur et son Dieu Celui qui lui présentait les cicatrices des clous et de la lance, ce n'est pas à la réalité physique du corps du Christ qu'il croyait, ni même à la vie de son Maître ressuscité ; il voyait et palpait ce corps, il constatait cette vie ; mais par delà l'humanité triomphante et radieuse du Sauveur, il entrevit et confessa sa divinité. Ce n'est pas non plus à l'Église extérieure et visible que nous croyons ; nous la constatons, cette société ; elle est, elle se manifeste par son organisation et sa vie ; son histoire est connue de tous, des incrédules aussi bien que des croyants ; son activité s'impose à tous, maintenant encore, et déchaîne les haines comme les sympathies. On ne croit pas à ce qu'on voit

ainsi. Mais on croit à l'Église totale ; on croit que cette société si profondément humaine, si petite par certains de ses côtés, si glorieuse dans la suite de son histoire, est plus qu'une société religieuse, fût-elle fondée par un génie ; on croit que cette Église a la vie, qu'elle est l'Église, la seule, le corps mystique du Christ, qu'elle a les paroles de la vie éternelle, qu'elle est assurée du triomphe définitif, qu'elle vivifie ceux qui se donnent à elle et les conduit jusqu'au port éternel, qu'elle est en un mot le Christ continué. Quand on parle de l'Église, quand on aime l'Église, quand on croit à l'Église, c'est à ce grand mystère voulu par Jésus, établi par Lui et maintenu toujours par son indéfectible providence, que l'on croit.

Dans le langage catholique le mot Église devrait donc avoir toujours ce sens plein, qui seul explique et légitime tout. Aussi faut-il se garder de le restreindre à l'un ou l'autre seulement des deux aspects qu'il comporte. Établir en thèse une restriction de ce genre, c'est tomber dans l'erreur ; l'établir en pratique, c'est se vouer à un appauvrissement incalculable, car c'est se priver de tout ce que comporte de beauté, de vie, d'incomparable soutien le chef-d'œuvre sorti des mains du Christ.

Allons plus loin ; et sachons regretter une autre identification, beaucoup trop étroite, que font si souvent d'excellents chrétiens, et qui deviendrait elle aussi une grossière erreur s'ils l'érigeaient en thèse. Que de fois en effet le mot Église est considéré uniquement comme synonyme d'Église enseignante, de hiérarchie ! Parlez à un catholique pratiquant de dévotion à l'Église, de don de soi, d'obéissance, il entendra immédiatement par ces mots la soumission ponctuelle aux ordres de l'autorité constituée, la docilité à ses instructions ; il ne verra pas plus loin. Non seulement il ne songera pas à l'Église invisible, au corps mystique du Christ qui aspire aux conquêtes indéfinies,

qui souffre, agonise ou renaît à chaque instant, mais il n'envisagera même pas toute la société visible fondée par le Christ, et qui n'est encore qu'un des éléments de son œuvre, et non le premier. De cette société extérieure il ne retiendra que ce qui est, somme toute, un moyen ; et il l'érigera pratiquement en fin ; il se considérera comme ordonné à cette Église enseignante, alors qu'en réalité c'est elle qui a été fondée pour lui, afin de le guider, de le servir, et de le jeter tout entier, intelligence, corps et âme, dans les bras et le cœur du Christ. N'était-ce pas la parole de saint Paul aux Corinthiens ? « Qu'est-ce donc qu'Apollos et qu'est-ce que Paul ? Des serviteurs, par le ministère de qui vous avez cru ; et chacun d'eux selon que le Seigneur le lui a donné... Celui qui plante n'est rien ; celui qui arrose n'est rien ; Dieu seul est quelque chose, qui donne croissance... Les uns et les autres nous sommes des ouvriers au service de Dieu. Vous êtes, vous, le champ de Dieu, l'édifice de Dieu... Que nul ne mette sa gloire dans un homme. Tout vous appartient, Paul, Apollos, et Céphas, le monde, la vie et la mort, les choses présentes et les choses futures. Tout est vôtre. Mais vous-mêmes, vous êtes au Christ et le Christ est à Dieu. » Comme ces vues sont larges et vraies ! Et l'Église de tout temps les redit. Et quand le pape lui-même s'intitule « Servus servorum Dei », ce n'est point une formule d'apparente humilité qu'il emploie, mais c'est la traduction très exacte de la réalité qu'il donne là : tout est pour nous, membres du Christ, cellules de son corps ; et la société visible qui nous apporte le soutien de sa règle, de ses sacrements, de son organisation ; et la hiérarchie établie par le Christ, qui doit transmettre jusqu'au plus humble des frères du Christ, de ses serviteurs, la vérité de la doctrine et la chaleur de la vie.

Dans une société humaine l'autorité n'est qu'un moyen,

qui tire de la fin commune sa raison d'être et son utilité. Si elle voulait s'imposer comme le but, drainer toutes choses à soi, se rechercher au lieu de chercher le bien des sujets, elle manquerait à son rôle et deviendrait despotisme. Dans l'Église visible fondée par Jésus-Christ l'autorité n'est également qu'un moyen, destiné dans la pensée du fondateur à réaliser plus sûrement le but qu'Il a assigné à cette société extérieure ; et puisque celle-ci est ordonnée au corps mystique, la hiérarchie établie par le Christ est destinée en dernière analyse à assurer la croissance et l'harmonieux développement de ce corps invisible. Il ne faut donc pas renverser l'ordre voulu par Jésus : « Tout vous appartient : Paul, Apollos et Céphas ; mais vous êtes au Christ, et le Christ est à Dieu. »

Est-ce à dire cependant que l'importance de cette Église enseignante soit minime, et que nous ayons le droit d'accueillir ou de rejeter ses instructions et ses directions, suivant que le caprice du moment le suggérera ; de revendiquer à son égard la pleine liberté que les Protestants prétendirent jadis conquérir ? Non ; pas plus que nous n'avons le droit de rejeter l'Église extérieure, visible, organisée, pour nous confiner en une Église purement invisible, nous ne pouvons rejeter la constitution que Jésus a donnée à sa société ni mépriser les pouvoirs confiés par Lui aux continuateurs de sa mission. Toute son œuvre doit demeurer ; et il est bien évident que pour réaliser le but qu'Il s'est proposé, l'autorité qu'Il donna jadis à Pierre et aux Douze, et que ceux-ci devaient transmettre à leurs successeurs, est le moyen le plus sûr et le plus important. L'homme est composé de corps et d'âme, mais sa vie demande l'union harmonieuse des deux ; le corps à son tour compte des organes nombreux et variés ; parmi ceux-ci le cœur et le cerveau sont indispensables ; qu'un coup atteigne l'arbre de vie, qu'un caillot de sang arrête

le cœur, toute vie cesse. L'homme n'est point cependant synonyme de cerveau ni de cœur.

Ainsi en est-il de l'Église. Nous ne retranchons rien à la soumission due à l'Église enseignante en redisant qu'elle n'est pas toute l'Église, qu'elle n'en est même pas tout le corps. Mais en la remettant ainsi à la place que Jésus lui a donnée dans l'ensemble de son œuvre, nous fortifions au contraire son autorité et nous faisons aimer la soumission, gage des développements harmonieux et de la croissance de tout le corps du Christ.

Qu'on relise maintenant à cette lumière les perspectives évoquées par saint Paul dans son Épître aux Éphésiens : « A chacun de nous la grâce a été donnée selon qu'il a plu au Christ de la lui dispenser... C'est Lui qui a fait les uns apôtres, d'autres prophètes, d'autres évangélistes, d'autres pasteurs et docteurs, pour disposer les saints en vue de l'œuvre du ministère, en vue de l'édification du corps du Christ, jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus à l'unité de la foi et de la pleine connaissance du Fils de Dieu... Il faut que, professant la vérité, nous croissions à tous égards dans la charité, en Lui qui est la tête, c'est-à-dire dans le Christ. C'est sous son influence que le corps entier, assemblé et uni par le moyen des divers muscles de service, et selon la mesure d'action dévolue à chacun, réalise la croissance du corps pour son édification dans la charité. » Également loin des idées nuageuses et insaisissables d'une Église purement mystique et invisible, ou des conceptions formalistes et desséchantes d'une société uniquement extérieure et visible, le tableau que trace ainsi saint Paul est autrement riche et consolant.

L'union au Christ est à la fois individuelle et collective. On ne peut rêver intimité plus grande que celle qui se réalise entre le fidèle et son Dieu. Et pourtant cette intimité s'allie avec la vie sociale de tous les membres ; la

communion au Christ s'achève par la communion aux frères du Christ ; le corps croît tout entier. De cette croissance les Apôtres, les prophètes, les évangélistes, tous ces serviteurs visibles que le Christ a envoyés dans son Église visible, sont les agents principaux ; ils jouent le rôle des muscles et des nerfs dans le corps, assurant l'union et transmettant la vie.

Pourquoi cette Église ferait-elle peur ?

P. Glorieux.

NOTES ET RÉFLEXIONS

Les Étudiants Catholiques Slaves.

Les 13, 14, 15 avril, s'est tenu à Cracovie le premier Congrès des Étudiants Catholiques Slaves ; son caractère *international* fut, dès l'ouverture, très nettement accentué. Mais alors, pourquoi cette détermination : étudiants catholiques *Slaves* ? N'y a-t-il point là manifestation d'une tendance séparatiste vis-à-vis du groupement international d'étudiants catholiques *Pax Romana*, officiellement reconnu par le Saint-Siège ? — Cette difficulté ne pouvait manquer de se poser devant les esprits, et le délégué slovaque, en rappelant les antécédents du Congrès, montra implicitement, dès le début, dans quel sens il faudrait résoudre un problème dont la gravité ne saurait échapper à quiconque prend à cœur les intérêts de l'Église.

Les premières manifestations d'une collaboration des universitaires catholiques slaves ne remontent guère qu'à l'année 1922, date du premier congrès national de l'Association des étudiants catholiques polonais « la Renaissance », et occasion d'un rapprochement entre les étudiants catholiques polonais et ceux de la Tchécoslovaquie. L'année suivante, le même rapprochement s'opère entre Tchécoslovaques et Slovènes, lors du congrès des Étudiants catholiques slovènes de Ljublana. En 1924, catholiques polonais, slovènes, tchèques et ukrainiens prennent part au congrès des étudiants catholiques slovaques à Bratislava.

Les relations ainsi nouées n'étaient cependant pas des relations suivies. De 1924 à 1926 les différents groupements nationaux d'étudiants catholiques se raffermissent

intérieurement et ne manifestent leurs tendances universalistes qu'à l'occasion des congrès annuels de *Pax Romana*. Un certain échange de vues s'opérait cependant, bien que d'une manière indistincte, au moyen des périodiques de chacun des groupements. Une coopération s'imposait, du fait des affinités de langue, de difficultés communes à combattre, de l'apostolat à poursuivre dans l'Orient slave schismatique. Une solution entrevue au congrès de *Pax Romana*, à Varsovie, en 1927, ne fut cependant nettement formulée qu'à la suite de celui de Cambridge en 1928. *Pax Romana* fut donc, pour les étudiants catholiques slaves, le lieu de rencontre décisif; ce fut son exemple qui leur inspira l'idée d'une collaboration *slave* plus étroite en vue de soutenir plus effectivement les activités de l'organisme international dont ils font partie; car, comme l'a souligné le délégué tchèque, la vitalité de ce dernier dépend de la vitalité des différents groupements qui le composent. Nul doute donc, c'est le délégué slovène qui l'a fait remarquer, que cette collaboration des étudiants catholiques slaves ne marque une nouvelle étape de l'extension des activités de *Pax Romana* dans le vaste Orient slave, moins accessible aux Occidentaux du fait des difficultés de langues et des particularités ethniques. Le Congrès a fait sienne cette manière de voir dans une adresse au secrétariat de *Pax Romana*, où il manifeste sa volonté de demeurer en union d'efforts et d'intentions avec lui. Nous nous trouvons en face d'une tentative positive qui peut et doit être riche en conséquences.

*
* *

Voyons cependant de plus près les bases d'une collaboration plus étroite entre étudiants catholiques slaves; elles nous montreront combien cette collaboration est désirable et opportune du propre point de vue universel de *Pax Romana*.

Les groupements représentés au congrès de Cracovie

furent ceux des étudiants catholiques polonais, slovaques, slovènes, tchèques et ukrainiens. Un groupement d'étudiants catholiques russes de Vilno ne put s'y faire représenter à cause de difficultés matérielles ; il s'en excusa dans une lettre envoyée au congrès, où il exprimait de plus sa pleine communion d'esprit aux travaux entrepris.

Voici maintenant comment les rapports que déposèrent les différents groupements nationaux d'étudiants catholiques confirment l'opportunité d'une coopération officiellement établie en vue d'un but commun à poursuivre dans tous les pays slaves. Et d'abord, le développement des activités catholiques, parmi la jeunesse universitaire, ne date dans ces pays que de la grande guerre qui leur rendit à tous l'indépendance politique avec la possibilité de s'organiser enfin chez eux conformément à leurs besoins culturels et spirituels. L'œuvre des universitaires catholiques slaves en est encore à ses débuts et se heurte partout, à quelques différences près, aux mêmes difficultés.

Elles se ramènent toutes « au point faible de la psychologie slave » qui trop souvent se dérobe à une emprise raisonnée de l'intelligence sur les autres facultés. Un délégué polonais a noté comment cette particularité psychologique est propice à l'éclosion de « fausses notions », fausses interprétations qui peuvent donner à ceux qui les répandent une allure de « novateurs » : qu'elles soient d'origine romantique ou messianistes, traditionnalistes, fidéistes et, en fin de compte, immanentistes ou même nihilistes de tendance, elle ne laissent pas de produire, mêlées à la doctrine de l'Église, un effet plutôt fortuit qui, de par sa caducité même, paralyse plus qu'il ne favorise l'activité apostolique des individus. Peut-on s'accommoder, par exemple, d'entendre considérer le catholicisme polonais ou slave comme « en mouvement vers un terme encore inconnu » ? Ce serait oublier que dans toute évolution humaine il importe d'adopter un point de repère immuable, celui de la philosophie chrétienne, celui d'une métaphy-

sique chrétienne à laquelle devront invariablement se rattacher toutes les solutions apportées aux nouveaux problèmes que font surgir les circonstances.

De cet état de choses il suit que, même dans les pays foncièrement catholiques, les groupements d'étudiants catholiques slaves devront prendre une attitude de défense : les Slovènes et les Tchèques s'en montrèrent particulièrement conscients. Le labeur des jeunesses universitaires catholiques est encore, dans ces conditions, une œuvre de défrichement, qui, vu l'étendue des territoires slaves, a d'autant plus besoin d'être unifiée que les influences contraires qui s'y exercent sont plus disparates et plus facilement reçues.

Une coopération plus étroite des différents groupements nationaux slaves au sein de *Pax Romana* aura donc pour effet principal de former une élite catholique, spécialement soucieuse des intérêts de l'Église dans l'Orient slave. Un second effet, d'ordre particulier, mais condition du premier qui, lui, est d'ordre général, suffirait d'ailleurs à justifier l'initiative de pareille collaboration : c'est le profit réciproque que du point de vue strictement catholique encore les différents groupes nationaux en retireront eux-mêmes. Si les jeunesses universitaires catholiques polonaises apportent à l'œuvre désormais commune une culture séculaire, raffinée et nuancée, une foi qui a fait ses preuves, leurs voisins immédiats, les catholiques tchèques imprimeront aux œuvres la marque de leur sens pratique aiguisé dans un contact prolongé avec les peuples germaniques, tandis qu'à la fraîcheur si sincère et si droite des jeunes groupements catholiques slovaques, les Slovènes catholiques joindront toute la richesse d'une culture latine bien implantée chez eux, mais dont les fruits gardent cependant la douce saveur slave. Enfin les Universitaires catholiques ukrainiens et, sans doute, dans un prochain avenir, russes, représenteront la branche orientale de la grande famille slave, caractérisée par une culture originale, dérivée de celle de la vieille Byzance : d'elle ils ont

également reçu avec les liturgies de saint Basile et de saint Jean Chrysostome, un amour de prédilection pour les Pères grecs, trop peu étudiés encore en Occident. Qui ne serait d'accord avec les congressistes pour reconnaître l'importance capitale que peut avoir un rapprochement de ce genre pour mieux comprendre — de part et d'autre — la question de l'Union des Églises? Les chaudes paroles du délégué ukrainien firent entrevoir le fond même de ce rapprochement qui n'est autre que « le *Logos,* le Verbe de Dieu vivant sur terre, dans le *Corps mystique du Christ* ».

* * *

Il reste à relater les premières réalisations du Congrès. Et d'abord en fonction du leit-motiv de la réunion, à savoir cette nécessité « d'élaborer une synthèse des valeurs positives slaves » sur lesquelles on puisse tabler tout au long du travail de réalisation. Quelles sont ces valeurs? — Il fut, sur-le-champ, difficile de les formuler. Le congrès n'a fait qu'amorcer le labeur de ceux qui se mettront à l'œuvre. En partant du point de vue ethnique, l'on constate dans le tempérament slave une résistance instinctive « contre le désordre moderne ». Dans les pays agraires, les relations de l'homme à Dieu sont beaucoup plus spontanées ; la dépendance vis-à-vis du Créateur y est plus manifeste ; la lutte économique, moins âpre. Puis la situation politique des pays slaves leur permet « un plus grand désintéressement dans l'œuvre des Missions que n'influence aucune politique coloniale ».

Néanmoins le point de départ nécessaire à un travail fécond des congrès futurs doit être une analyse psychologique et morale approfondie de l'âme slave en elle-même qui lui permette de prendre conscience de ses ressources et qu'enrichira d'ailleurs l'ensemble des constatations à établir dans les différents domaines de la vie : religieuse, sociale, économique ou politique. Là seulement les jeunesses catholiques slaves trouveront l'amorce indispen-

sable de leur activité, cependant que le postulat d'une « suprématie spirituelle slave » verra se préciser en même temps que se restreindre sa signification et sa portée réelle.

Quoi qu'il en soit de la détermination pratique de l'apport des Slaves catholiques à la vie de l'Église, on ne peut nier la réalité de cet apport qui dès maintenant est un fait. L'unification des efforts des différents groupements nationaux ne fera que l'accroître encore. Cependant, comme l'a nettement fait observer un des délégués polonais, les universitaires catholiques slaves courent un danger en s'appliquant à la recherche en commun des caractères particuliers du « catholicisme slave » — le danger d'un séparatisme slave à base individualiste, qui ne marquerait qu'une régression dans l'effort d'unification que poursuit l'Église. — Les Slaves ne sauraient être « les rameaux verts de la catholicité » que si — (la remarque est du délégué tchèque) — leur élan idéaliste est guidé par une claire conscience de la situation et de ses exigences. De même que la volonté suit l'intelligence et que la prudence dirige les autres vertus morales, de même les beaux rameaux verts de l'affectivité slave ne pourront s'épanouir à la lumière de la Vérité et présider à « une synthèse théologique nouvelle » que s'ils puisent leur sève vitale dans le vieux tronc de la patristique grecque et latine, dont le dépôt, recueilli et sauvé par le Moyen-Age, avait pu seul assurer au génie de saint Thomas d'Aquin, et grâce à l'assimilation de la philosophie grecque, les éléments de son œuvre inégalée.

Comment considérer la patristique grecque comme spécialement destinée à fonder une théologie catholique slave, si l'on fait abstraction de l'appoint que lui apporta, depuis, la patristique latine ? La doctrine de l'Église étant *une*, toute tentative de fractionnement, à base régionaliste, de cette même doctrine, conception d'ailleurs absolument inadéquate à l'objet, porterait atteinte à l'intégrité de l'enseignement de cette même Église universelle. Ce fut, comme nous venons de le rappeler, le Moyen-Age qui

sauva la science sacrée ; et s'il lui donna la forte empreinte du génie latin, seule la vigueur de son tempérament intellectuel l'explique. Il serait de ce fait malavisé de reprocher à l'Église son « latinisme », qui, à cet égard, n'est autre chose que le spiritualisme de la *philosophia perennis*.

Il est symptomatique que ce soit le délégué ukrainien qui l'ait le mieux relevé. En faisant appel à l'aide des Slaves « latins », si nécessaire aux intellectuels catholiques ukrainiens dans la lutte contre les forces occultes du bolchevisme, ce fut bien au *spiritualisme* « latin » qu'il s'adressa et à son apport intellectuel vivifiant.

Le Slave souffre d'une grande disproportion entre l'exubérance de ses puissances affectives et le rôle restreint revenant de ce fait au gouvernement de la prudence. Sa philosophie, si elle n'est guidée — au moins *ab extrinseco* — par une lumière intellectuelle reçue d'ailleurs, aboutit facilement au nihilisme, vu l'indigence des bases réalistes de son « idéalisme » produit d'une affectivité envahissante. Du point de vue de ce même catholicisme « slave », il importe donc bien de se rendre compte des réalités. Le tempérament slave a besoin de s'appuyer sur le vigoureux catholicisme « latin », car de quelque race qu'il soit, le catholique ne cesse jamais pour autant d'être *homme*, c'est-à-dire une créature faite à l'image de Dieu dont le signe distinctif des autres créatures composées de matière est l'âme spirituelle possédant partout et invariablement les mêmes facultés. Or, si la volonté suit l'intelligence, en l'inclinant à son tour à l'acte, le catholicisme « slave », de par sa nature foncièrement affective, est appelé à progresser à la lumière du catholicisme « latin » plus intellectuel, déjà universel, ou — disons mieux — *spirituel* ; à son tour, il lui apportera un précieux appoint de force affective, capable de le renouveler, mais par le dedans.

On voit ainsi ce qu'il faut entendre d'une « suprématie spirituelle » du catholicisme slave : il s'agit de mettre les valeurs de vie proprement slaves à la disposition de

l'Eglise universelle pour qu'elle se les assimile d'une manière homogène. Ce n'est pas par voie de substitution, mais par voie d'*intégration à la vie de l'Église catholique*, que les éléments spécifiquement slaves acquerront une valeur universelle. *Nec tu me mutabis in te, sed tu mutaberis in me.*

Cracovie.

fr. P.-A. PELLETIER, O. P.

*
* *

La Royauté sociale du Christ (1)

Le cardinal Pie n'était peut-être pas un théologien mystique, — à en croire du moins la boutade qu'il aurait un jour lancée à son auxiliaire Monseigneur Gay, — mais il était théologien, et il apporta toujours dans ses écrits ou ses paroles le souci d'enseigner, de faire connaître la vérité, la doctrine sûre de l'Église. Une des vérités qui lui tenait le plus à cœur et que l'on retrouve comme une sorte de leit-motiv dans toutes ses œuvres, — instructions synodales, lettres pastorales, homélies, discours officiels, — est la royauté sociale du Christ. Le R. P. Théotime de Saint-Just a estimé que l'on pouvait extraire de ces œuvres les éléments d'une synthèse doctrinale. Hormis le plan, le groupement et la coordination des textes du cardinal, — tantôt résumés tantôt cités intégralement, — le R. P. n'a donc pas fait œuvre personnelle. Il ne nous en présente pas moins un des livres les plus complets sur le règne social du Christ. Nous ne disons pas le plus complet : la synthèse a en effet quelques lacunes ; on ne saurait s'en étonner puisqu'elle est tirée des œuvres du cardinal qui

(1) P. Théotime de Saint-Just, O.M.C., *La Royauté sociale de Notre-Seigneur Jésus-Christ, d'après le cardinal Pie.* Essai de synthèse doctrinale. Paris, Beauchesne et Société-Librairie Saint-François d'Assise.

ne traita jamais la question *ex professo*. Mais on ne peut le nier : certains éléments seraient nécessaires pour achever la synthèse et donner un exposé doctrinal complet. Cette remarque s'applique surtout à la première partie : *Jésus-Christ est le Roi des nations. Les nations lui doivent obéissance*. Les preuves scripturaires demanderaient à y être développées, les textes patristiques plus largement mis à profit. Des titres de Jésus-Christ à la royauté universelle, deux seulement, — les principaux, à vrai dire —, sont étudiés : droit de naissance, droit de conquête. Une étude qui voudrait être complète ne pourrait s'en tenir là. On ne cherchera donc pas dans cet ouvrage l'exposé exhaustif des fondements théologiques du règne social du Christ.

Les deuxième et troisième parties, de beaucoup les plus développées et les plus riches, constituent le corps de l'ouvrage. En voici le sommaire suggestif. *II. L'apostasie des nations modernes et ses conséquences pour les individus, la société et le pouvoir. — III. Comment restaurer le règne social de Jésus-Christ? Les restaurateurs et leurs devoirs : devoirs des fidèles, des prêtres, de l'élite intellectuelle et des chefs. — Le programme : sa condition, ses lignes générales. — Les difficultés : objections historiques et préjugés politiques.*

En lisant les pages consacrées à ces chapitres, on remarquera que le cardinal avait su discerner les maux modernes et leurs causes, et qu'avec une sainte liberté il savait sans flatterie dire de dures vérités aux gouvernants, fût-ce l'empereur. Une psychologie avertie, une doctrine sûre, un esprit qui ne se dissimule pas la vérité si pénible soit-elle, mais demeure invinciblement optimiste, des suggestions riches, des remarques profondes, généralement une grande modération, on trouvera tout cela dans les textes du cardinal, résumés ou cités dans l'ouvrage du R. P. Théotime qu'on ne lira pas sans profit.

Notons-le, si le cardinal critiquait sévèrement, il ne se contentait pas de cette œuvre de démolition. Il savait que le tout n'est pas de détruire, et qu'il faut avant tout construire. Il avait son programme de restauration de l'ordre

social chrétien, qui allait à l'encontre des doctrines libérales et des principes de la Révolution. Bon, aimant le peuple, les humbles, il estimait devoir travailler davantage à la formation de l'élite : il ne croyait pas à une restauration durable de l'ordre social qui ne commencerait pas par la tête. Il voulait que la réforme vînt d'en haut et non d'en bas : ce qui ne signifie nullement qu'il ne faille pas agir en même temps sur le peuple. Une telle doctrine n'est-elle pas saine et historiquement justifiée? Le cardinal voulait en particulier que les chefs et l'élite intellectuelle eussent une solide et complète instruction religieuse basée sur la philosophie de saint Thomas d'Aquin. Il s'en expliquait ainsi en 1875, à l'occasion de l'érection de la Faculté de théologie de Poitiers, où il aurait voulu voir nombreux les laïcs : « Si l'enseignement d'une bonne faculté de théologie recrutait chaque année dix ou douze étudiants laïques des divers points de la France, s'ils venaient y suivre un bon cours de philosophie selon saint Thomas, un cours de droit naturel, un cours de droit social chrétien et de droit ecclésiastique, avec cela le pays changerait de face. Dans dix ans, cent élèves auraient reçu cet enseignement, et la moitié d'entre eux dussent-ils n'en pas profiter, car il faut prévoir les défaillances, les autres iraient porter dans les fonctions de l'État, dans les carrières libérales, au grand avantage du pays, cette science que le prêtre est seul aujourd'hui à connaître et dont, en dehors de lui, nul n'a plus l'idée. Une vingtaine, une trentaine d'hommes supérieurs, fortement nourris de la science du droit, appuyée des principes dont l'Église est demeurée seule dépositaire, auraient une influence énorme soit dans une assemblée nationale, soit dans la gestion de diverses charges publiques. »

Nous ne pouvons nous étendre davantage : le peu que nous avons dit montrera peut-être l'utilité qu'il y aurait à lire le livre du R. P. Théotime, où les aperçus originaux, les vues profondes ne manquent pas.

Fr. M.-H. Lavocat, O. P.

Littérature latine chrétienne

La « Bibliothèque catholique des sciences religieuses » ne cesse de s'enrichir d'excellents volumes. M. Gustave Bardy vient d'y faire paraître une parfaite esquisse de la littérature latine chrétienne depuis ses origines jusqu'à la fin du VII[e] siècle. C'est le tableau d'une grande époque intellectuelle. La Providence fut libérale pour l'Église naissante et lui donna des hommes de grand talent, parfois de génie, aux siècles même où l'empire romain, épuisé et défaillant, laissait s'éteindre la civilisation. Les grands écrivains de l'Église ont édifié une œuvre fort belle, même du seul point de vue littéraire. Un Tertullien, un saint Cyprien, un saint Ambroise, un saint Augustin, peuvent être comparés aux meilleurs des écrivains profanes ; leurs ouvrages l'emportent, et de beaucoup, sur les premiers de leurs contemporains : ce sont des maîtres. Les négliger, comme on fait en trop de milieux, est une injustice, et un dommage. L'ouvrage de M. Bardy nous aidera à mieux les connaître.

La Tempérance (1)

Le lecteur, fût-il philosophe, éprouvera sans doute quelque surprise à découvrir l'étendue du domaine sur lequel, selon saint Thomas, la tempérance a mission de régner. Notre vocabulaire a indûment restreint le sens du mot « tempérance », auquel saint Thomas, en psychologue averti et en philosophe maître de sa langue, a laissé sa richesse et son ampleur. Premièrement et proprement

(1) Somme Théologique de saint Thomas d'Aquin : *La Tempérance* (II[a] II[ae], q. 141-170), traduction par le R. P. Folghera, O. P., notes et appendices par le R. P. Noble, O. P. 2 vol. de 347 et 382 pages. Édit. de *La Revue des Jeunes*, Paris, Desclée, 1929.

le domaine de la tempérance comprend tous les plaisirs du toucher, c'est-à-dire les jouissances relatives aux fonctions de nutrition et de reproduction. Mais par l'intermédiaire de ses vertus annexes, la vertu cardinale de tempérance étend son empire sur tout ce qui — acte ou état — suppose une certaine modération spirituelle ou corporelle. Ces vertus annexes s'appellent continence, clémence, mansuétude, humilité, application, modestie. Dès lors on ne s'étonnera plus qu'il soit parlé de l'orgueil dans ce traité où se retrouvent les dons du Docteur Angélique : psychologie fine et réaliste, sens de la hiérarchie des valeurs, modération jamais en défaut. Les meilleurs psychologues apprendront encore en étudiant ce traité.

Fr. M.-H. Lavocat, O.P.

L'amour peut-il être un péché? (1)

Péché et amour : ces deux termes contradictoires renferment tout le mystère de l'homme. Mystère qu'expliquent différemment le monde et la foi catholique. Ayant à exposer l'explication du catholicisme, — sa réponse au point d'interrogation posé par tout mystère, — le R. P. Roland-Gosselin prend son point de départ dans l'explication donnée par le monde. C'est là une habileté très heureuse. Que répond donc l'humanité? Ceci : le péché est impossible à l'amour. La joie, le sentiment de puissance, la certitude du bien issus de l'amour le plus inférieur le prouvent sans conteste. L'amour a donc tous les droits. — Mais sophisme que cette réponse! Sophisme qui prétend à justifier les erreurs et les chutes, et qui dénonce, au fond, l'anxiété de l'âme humaine découvrant en elle deux tendances opposées, et aux prises avec ces

(1) R. P. Roland-Gosselin, O. P., *L'amour a-t-il tous les droits? Peut-il être un péché?* (Collect. « Les Réponses catholiques ».) Paris, E. Flammarion. 1929. 1 vol. in-16 jésus. Prix, 5 fr. 50.

tendances. Sans doute l'amour est bon et l'action faite par amour est bonne, et le péché de l'action tient non à l'amour qui l'inspire, mais à la démesure, au désordre de cet amour. Car il y a un amour sans mesure, infini, parfait. Cet amour n'est pas l'amour humain : il est l'Amour vivant, absolu : Dieu, et c'est cet amour sans mesure, Dieu, qui est la loi, la norme, la mesure de l'amour humain. Pour autant donc que l'amour humain enfreindra cette loi, dépassera cette mesure, il y aura en lui, ou du moins dans l'action qu'il produira, démesure, c'est-à-dire péché. Péché dont la gravité s'évaluera d'après la gravité de l'infraction, l'énormité de la démesure ; d'après aussi l'élément du « composé humain » qui lui donnera sa « note » : l'esprit ou la chair, le péché de l'esprit étant plus grave que celui de la chair, quoi qu'en dise l'appréciation courante. Le péché, issu de la démesure de l'amour, est donc avant tout intérieur, et à travers toutes les causes qui le produisent on rencontre la cause principale, le mal source de tout péché : l'orgueil, amour égoïste et sans mesure de soi-même s'opposant à l'amour de Dieu, et, quoi qu'il fasse, jetant la désharmonie dans l'âme.

D'où vient donc ce déséquilibre de nos âmes, cet orgueil foncier ? Du premier péché — péché d'orgueil fou — du premier homme ; péché devenu le péché du genre humain ; dont on ne sonde pas assez l'étendue ni la profondeur. Mais l'homme ayant détruit l'ordre établi par Dieu, Dieu dans sa bonté a rétabli cet ordre : c'est l'ordre chrétien, l'ordre moral dont Dieu lui-même est le principe personnel et surnaturel, l'ordre que Jésus a rétabli en expiant, lui innocent, pour les coupables, en venant, lui le pur, souffrir et mourir pour le pécheur, et comme intéressé avant tout en ce monde par le péché. Ce premier geste accompli, le Christ n'a pas voulu que son influence disparût. Il a laissé l'Église et ses sacrements, par lesquels le chrétien demeure constamment sous l'influence du Rédempteur. Dès lors, le péché — car l'homme reste libre — existe encore dans la vie du chrétien, mais sans cesse.

combattu par l'amour agissant, divin, qui, loin de conduire au mépris des valeurs humaines, pousse à leur développement, que ces valeurs se nomment science, art, puissance politique, développement social. En définitive l'amour désormais, l'amour chrétien triomphe déjà. Pour être combattu, retardé, ce triomphe existe déjà : un jour il sera définitif.

Tel est le pâle résumé du petit livre plein de lumière du R. P. Roland-Gosselin. Le R. Père a trop peu écrit jusqu'ici : ceux qui le connaissent et suivent ou ont suivi ses cours retrouveront dans ces pages ses qualités habituelles : la clarté, la précision, la distinction, la rigueur d'une pensée qui va droit son chemin, s'exprimant en une phrase nette, où tous les mots sont pesés et d'où l'émotion, contenue il est vrai, n'est pas absente.

Fr. M.-H. Lavocat, O.P.

« *Le Carmel* »

« Une voix joyeuse derrière une grille » : c'est tout ce que le profane perçoit communément d'une moniale cloîtrée, surtout lorsque cette grille est voilée, comme il arrive au Carmel. Grâce au livre récent de Mme M. Vaussard nous pénétrons au-delà des grilles (1).

En vérité, s'il est de la joie en l'âme du Carmel, c'est une joie de conquête. Chaque ordre, même contemplatif et cloîtré, a sa nuance propre. Avec délicatesse et émotion Mme Ancelet-Hustache nous avait dit la joie de la pauvreté austère et nue des Clarisses. Ici c'est la hardiesse conquérante des grandes âmes en quête de sainteté, dans l'âpre cheminement de la montée du Carmel. Voilà pourquoi la figure d'Élie, prophète de feu, qui pourtant connut

(1) M.-M. Vaussard, *Le Carmel*. Collection « Les Grands Ordres Monastiques », chez Grasset.

Dieu dans le souffle d'une brise légère, se dresse aux premières pages du livre ; et pourquoi aussi une excellente notice sur la grande Térèse d'Avila nous introduit à la compréhension de cette vie de tous les jours en un cloître carmélitain, que retrace la deuxième partie du volume. Mme Vaussard, avec un réel talent, a su faire pressentir sous tous ces détails, que son rôle était de nous décrire en leur simplicité, le grand souffle intérieur qui les rehausse. Rien n'est petit en une vie qu'un haut but transfigure, et la grandeur d'âme élève tout ce à quoi elle s'applique. Ces menues observances dont certaines peuvent nous paraitre naïves, ces menus gestes qui sont en leur répétition quotidienne comme la rançon des ardentes conquêtes de l'âme, nous comprenons qu'ils sont le revêtement d'une vie que les grilles symboliques distinguent et séparent de la nôtre. Il faut les voir par le dedans. Mme Vaussard — qui a franchi les grilles — l'a fait : c'est le mérite de son livre et l'instruction que nous y pouvons trouver. En son alternance de solitude et de vie commune, de rudes détachements et de fraternelles tendresses, d'oraisons silencieuses et douloureuses et de récréations où l'âme s'épanche en naïves spontanéités, nous voyons comment cette règle monastique empreint des âmes équilibrées et profondes, à la charité rayonnante et large... « car sainte Térèse n'aimait pas les esprits bandés » : la coiffe carmélitaine qui laisse le front découvert en est le symbole.

Si l'âme carmélitaine en sa conquête quotidienne de la perfection spirituelle est joyeuse, c'est que cette conquête est une œuvre d'amour. « Dans l'unité de la charité » : c'est le titre du dernier chapitre. Et nous comprenons alors la grandeur de cette vie du Carmel. La charité embrasse Dieu et l'univers entier : quand elle se fait conquérante, comme c'est la caractéristique de la charité carmélitaine, elle ne met point de limite à ses ambitions. L'aride et silencieuse oraison fait descendre sur l'univers la pluie de roses.

« Dans l'unité de la charité », ce pourrait être aussi le

titre de la collection qui nous livre tour à tour ces monographies d'ordres religieux. L'amour de Dieu fait leur raison d'être, mais chacun en réalise un aspect vivant. Mme Vaussard nous montre l'amour conquérant, d'autres nous ont montré l'amour dépouillé, ou bien l'amour silencieux et méditatif des Chartreuses, ou encore l'amour actif, ou celui qui s'épanouit en l'œuvre de la divine louange, ou celui tout lumineux et chaudement contemplatif des Prêcheurs. Livres bienfaisants pour le vaste public à qui ils s'adressent. Ne nous faut-il point, pour connaître la vie de l'Église et l'idéal même de notre vie chrétienne, regarder ces hauts exemplaires et l'idéal surnaturel de la charité, que sont les grands ordres religieux? Il faut aussi savoir notre solidarité avec eux, dans l'unité de la charité : n'est-ce point à ces sources de vie spirituelle que devraient se rattacher toutes ces œuvres et entreprises apostoliques où les laïcs se multiplient de plus en plus : où trouveraient-ils mieux l'esprit surnaturel dont ils ont besoin, qu'en se rattachant à ces grandes familles spirituelles qui ont une tradition éprouvée et féconde? Rattachement que les Tiers-ordres rendent possible, rappelons-le en passant, d'une façon beaucoup plus efficace qu'on n'y songe quelquefois... Enfin ces divers aspects que reflètent les divers ordres religieux composent le visage de la sainte Église, par où elle manifeste à toute âme de bonne volonté sa séduisante splendeur... Remercions donc Mme Vaussard d'avoir contribué pour sa part à cette œuvre de rayonnement.

I. Mennessier.

LA VIE PHILOSOPHIQUE

J. MARITAIN, de l'Institut catholique de Paris. — *Sur la critique bergsonienne de l'intelligence.*

M. Maritain réédite son ouvrage sur la philosophie de M. Bergson, ouvrage depuis longtemps épuisé. Voici quelques pages inédites de la nouvelle introduction.

R. DALBIEZ, Agrégé de l'Université. — *Souvenirs d'un congrès de philosophie.*

Où il est question de MM. Wildon Carr, Bergson, Schiller, Le Roy, de Laguna, Greenwood, Gilson.

NOTES. — *Pour l'histoire de nos origines intellectuelles.*

Cours important du R. P. Théry à l'Institut catholique de Paris.

Sur la critique bergsonienne de l'intelligence [1]

Intellectualisme, anti-intellectualisme, pour être tout à fait exact on n'userait de ces mots que pour désigner deux erreurs opposées l'une à l'autre. C'est d'une manière impropre et par réaction contre le courant anti-intellectualiste contemporain, qu'on a appelé parfois intellectualiste (et nous l'avons fait dans le présent ouvrage) la pensée de saint Thomas ; d'autres, en la désignant ainsi, tendaient à déplacer son centre de gravité, et comme à la transférer dans les conditions de l'intelligence à l'état pur. Sa meilleure désignation, en réalité, serait plutôt réalisme critique. L'intellectualisme qui réalise des abstractions, ou qui méprise l'expérience, ou qui fait du réel un pur objet épuisé par l'intelligence humaine, ne vaut pas mieux que l'anti-intellectualisme.

Les bergsoniens ont reproché à leurs adversaires de se livrer, en appelant le bergsonisme une philosophie anti intellectualiste, à d'outrageantes simplifications. La simplification n'est pas moins outrageante qui prétend qu'en employant ce vocable on reproche tout uniment à M. Bergson d'avoir voulu philosopher sans intelligence.

(1) Ces pages sont extraites d'une étude intitulée *Bergsonisme et Métaphysique* qui paraîtra dans le prochain numéro de Chronique du *Roseau d'Or*, et qui formera la *préface* à la nouvelle édition de notre ouvrage *La Philosophie bergsonienne* (à paraître chez Rivière).

voire décérébrer ses malheureux disciples. On se donne ainsi à trop bon compte le facile plaisir de déplorer l'inintelligence des « intellectualistes ». M. Thibaudet a raison de le remarquer, « le bergsonisme de l'instinct pur, le bergsonisme-dada, est une caricature à peu près aussi exacte que le Socrate des *Nuées* lorsqu'il mesure le saut d'une puce, ou le Rousseau des *Philosophes* que Palissot fait entrer en scène à quatre pattes (1) ». Mais si des malentendus de cette sorte restent toujours possibles, nous sommes très assurés de n'y avoir point donné prise, même dans nos formules les plus dures. Nous savons que « l'impression la plus nette que nous donne l'exposition de M. Bergson est celle de l'intelligence », que la lumière de sa pensée est bien la lumière des philosophes intellectualistes (Platon à part), d'Aristote à Spinoza et à Leibniz », qu'« elle manque de chaleur aussi bien que *l'Ethique* » (nous dirions plus que *l'Ethique*) « ou que *les Nouveaux Essais* », et qu'il n'est « rien de moins pathétique que cette *philosophie pathétique* dénoncée par M. Benda (2) ». Faut-il ajouter que l'élégance de l'arabesque, et une sorte d'acuité mathématique, y semblent caractériser une intellectualité très particulièrement purifiée de toute contamination du pathos? Nous savons aussi que pour M. Bergson l'intelligence atteint « quelque chose de l'absolu » dans la connaissance mathématique de la matière, et qu'elle est une puissance de chercher ouverte sur un champ indéfini, bref que « la part de l'intelligence reste considérable dans sa doctrine (3) »; que pour lui « le philosophe est un affranchi de l'intelligence, mais un affranchi au sens romain : il reste dans le cercle et presque dans la maison

(1) Albert THIBAUDET, *Le Bergsonisme*, t. II, p. 101.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, p. 35.

de l'intelligence (1)... ». Mais si d'être un intellectuel n'oblige pas à être un intellectualiste, cela n'empêche pas non plus d'être un anti-intellectualiste. On méjuge l'intelligence quand on admet qu'elle ne connaît vraiment que la matière, qu'elle cherche mais qu'un autre trouve, qu'il ne lui reste qu'*une part* (et quelle part) dans la connaissance de la vérité philosophique. On brise en réalité l'instrument philosophique quand on prétend exorciser de la philosophie l'abstraction, qui est le mode propre de l'intellection humaine, quand on assure que pour philosopher il faut pousser l'intelligence hors de chez elle, et se replacer dans l'élan originel d'où se sont dissociés l'intelligence et l'instinct, enfin que la logique comme la géométrie n'est « rigoureusement applicable (2) » qu'à la matière. Le philosophe n'est pas un affranchi de l'intelligence, et n'est pas non plus un esclave de l'intelligence. L'intelligence est liberté. Il n'est pas un dieu de l'intelligence, car notre nature est « serve à trop d'égards (3) ». Il est un affranchi par l'intelligence (et qui constamment s'affranchit parce que son travail n'est jamais fini), il est un s'affranchissant, un se délivrant, un se faisant libre par l'intelligence. En appelant anti-intellectualiste la philosophie de M. Bergson, on ne prétend pas que celui-ci se propose l'anéantissement de l'intelligence. On prétend que la conception qu'il se fait d'elle la destitue de sa nature, et de l'office pour lequel elle existe en nous.

J'entends bien que son dessein a été beaucoup moins d'instituer une théorie de la connaissance que de critiquer une méthode, pour y substituer, — et cela par le mouvement même de sa recherche, comme Diogène en mar-

(1) *Ibid.*, p. 101.
(2) *L'Evolution Créatrice*, p. 174.
(3) Aristote, *Métaph.*, lib. I, c. 2.

chant, — une autre méthode. C'est en cela qu'il a pu y avoir quelque contingence dans l'imposition du nom d' « intelligence » à la manière d'opérer condamnée, qu'on aurait pu aussi bien imputer à l' « imagination fabricatrice » ou à l' « analyse spatialisante » par exemple. Mais, comme on l'a vu ci-dessus, des nécessités profondes, immanentes à la pensée bergsonienne en ce qu'elle a de plus individué, ont inspiré en réalité une telle désignation. L'anti-intellectualisme n'est pas seulement un signe apparent, il est un caractère essentiel de cette pensée.

C'est que toute méthode pour connaître suppose une métaphysique de la connaissance; et chez M. Bergson plus que chez tout autre, parce qu'il n'a pas voulu dégager pour elle-même une telle métaphysique, qui reste toute impliquée, inviscérée dans la méthode exercée, c'est celle-ci qu'il faut demander celle-là. Pourquoi donc, à chaque instant, dans les formules bergsoniennes, le mot intelligence glisse-t-il du mode de fonctionnement (par reconstruction mécanistique ou rétrospection-morcelage) à la faculté, et de la faculté au mode de fonctionnement, sinon parce que ce mode de fonctionnement exprime la nature de la faculté, parce que la critique de l'intelligence-méthode-pour-laisser-fuir-le réel-et-pour-se-satisfaire-en-géométrisant-la-vie, s'anastomose et se confond, s'identifie dès le principe avec une critique, moins explicite et d'autant plus corrosive, de l'intelligence comme faculté : à considérer sa pente naturelle, celle-ci se caractérise par une incapacité essentielle de comprendre la vie, par la négation de toute nouveauté véritable dans le devenir, par la spatialisation du spirituel, etc.

Aussi bien, la méthode elle-même de M. Bergson, si l'on s'abstient de la décanter ou de la transposer, et qu'on la prenne telle qu'elle se présente, entière, intégrée à la totalité de ses résultats, telle qu'elle dirige et vivifie le

corps du bergsonisme, est-elle un des plus puissants solvants des lois de l'intelligence que la philosophie ait encore inventés. Parce que la durée continue de la vie échappe à toute logique, et ne saurait s'accommoder du principe de non-contradiction, « la méthode rendue nécessaire par cette densité propre aux choses de l'âme ne peut être qu'entièrement « irrationnelle (1) ». C'est un des mérites de M. Vladimir Jankélévitch, dans un des meilleurs exposés qu'on ait pu faire du bergsonisme au point de vue même de M. Bergson, de ne laisser aucun doute au lecteur sur ce point capital.

Dans l'étude précitée, et si favorable à la philosophie bergsonienne, nous trouvons maintes vérifications remarquables des propositions avancées ici contre cette philosophie. En particulier nous y voyons à découvert ce que nous tenons pour un des procédés fondamentaux du bergsonisme : celui-ci dénonce à bon droit une vicieuse méthode d'analyse, mais pour l'imputer aux exigences essentielles de la connaissance rationnelle ; il découvre ou restitue, dans le champ de l'observation psychologique, de précieuses vérités et, — certes ce n'est pas contre elles qu'est dirigée notre critique ; strictement limitée de ce côté, c'est contre la philosophie de la nature et la métaphysique bergsoniennes qu'elle porte tout entière. — Mais dès l'origine ces vérités psychologiques, qui relèvent comme telles d'une introspection merveilleusement aiguisée, sont enrobées, inextricablement enveloppées dans des erreurs d'ordre proprement philosophique ou métaphysique, dues précisément à un effort contraire à la nature pour *réduire* ou déjeter la rationalité. Dans tous les exemples proposés par M. Jankélévitch (totalités organiques,

(1) Vladimir Jankélévitch, *Prolégomènes au bergsonisme*, Rev. de Mét. et de Mor., oct.-déc. 1928, p. 442.

apprentissage d'une langue vivante (1), effort d'intellection, liberté, téléologie), abondent d'heureuses remarques psychologiques, lesquelles n'exigent pas un renversement ou une torsion de nos facultés, mais seulement (s'il est vrai que dans cet ordre de connaissance nos jugements doivent tous être modelés sur le sens) (2), une exacte insertion de l'effort intellectif dans l'expérience du sens intime. Mais partout en même temps on tient pour acquis que l'*explication* qui satisfait l'intelligence mécanise le réel et substitue aux procès vitaux des refabrications posthumes opérées avec des éléments illusoires, sans s'apercevoir que de telles reconstructions mécanistiques (de tels « schèmes rétrospectifs »), — qui sont bien, si l'on veut, « le péché intellectualiste par excellence », — sont précisément le contraire d'une *explication* satisfaisante, déçoivent et irritent l'intelligence, et font l'objet des réprobations expresses d'une connaissance authentiquement rationnelle. Partout enfin nous rencontrons ce postulat, renouvelé du vieil Empédocle, que les choses devraient être dans la connaissance comme elles sont en elles-mêmes, et qu' « on ne comprend vraiment le mouvement et l'action qu'en se mouvant et agissant (3) », — comme, suivant l'aphorisme d'Empédocle, le même n'est connaissable qu'au même, ainsi la vie, pourrait-on dire, n'est connaissable qu'à la vie, [...] il n'y a qu'une bonne façon de démontrer la liberté possible, c'est de vouloir et d'agir (4) », — ce qui est pour la raison le plus

(1) Remarquons ici, pour défendre « les grammaires », que celles-ci ont pour objet, non pas de nous apprendre (pratiquement) à parler une langue, mais de faire connaître (spéculativement) la structure de celle-ci.

(2) Cf. Saint Thomas d'Aquin, *in Boet. de Trinitate*, q. 6, a. 2.

(3) Vladimir Jankélévitch, *art. cité*, p. 464.

(4) *Ibid.*, p. 465.

radical aveu d'impuissance, car cela revient à dire que connaître vraiment serait vivre et non connaître, ou encore que plus on connaît moins on comprend : « la tragédie de l'esprit consiste en ceci que notre connaissance des objets nous en obstrue, pour ainsi dire, la compréhension intime et centrale (1) ». Une telle métaphysique a dès lors pour effet d'impliquer les justes remarques dont nous avons parlé dans des interprétations générales étonnamment arbitraires (si large crédit qu'il fasse à la « philosophie de la vie », non, un homme qui a une fois *choisi* dans sa vie, n'admettra jamais qu'on « délibère *après* avoir résolu (2) »), et d'entraîner l'esprit, sitôt passées les bornes de la pure psychologie, dans un psychologisme pernicieusement porté à l'absolu.

Si la méthode de la « philosophie de la vie » conduit finalement, ainsi que nous le rappelions plus haut, à affir-

(1) *Ibid.*, p. 473.

(2) *Ibid.*, p. 458. Souligné dans le texte.

« Tout se passe, en effet, comme si le moment des hésitations n'était, en quelque sorte, qu'une petite comédie inconsciente que nous nous jouerions à nous-mêmes pour être en règle avec l'intelligence et pour légitimer rétrospectivement une décision qui, au fond, était arrêtée bien à l'avance dans notre esprit... Nous confondons notre conduite réelle avec un scénario idéal que nous réglons après coup. » Il est vrai qu'au moment du choix nous ne sommes pas dans un état de neutralité parfaite (comme la fameuse balance des déterministes), mais au contraire sollicités par des tendances profondes qui peuvent s'enraciner au plus lointain de notre passé; très vrai aussi que les justifications que nous nous proposons sans cesse à nous-mêmes de notre conduite à raison du milieu social imaginaire interposé entre nous et nous, donnent constamment lieu à ces illusions rétrospectives dans la connaissance de soi que Max Scheler a signalées. Mais s'il est une donnée immédiate de la conscience, c'est bien la maîtrise que nous exerçons sur le jugement pratique qui nous fait sortir de l'indétermination, et qui peut être prononcé *contre* tout ce que le désir préformait en nous.

mer que le changement est la substance même et à faire périr ainsi le principe de contradiction, la critique bergsonienne de l'intelligence ou de la méthode rationnelle se consomme dans cette critique célèbre des idées de néant et de désordre, et du principe de finalité, qui oppose une fin de non-recevoir aussi radicale que possible à tout effort pour pénétrer intelligiblement le monde. Nous l'avons fait remarquer dans nos études, l'histoire de la philosophie présente peu de tentatives de suicide aussi artistement combinées. Cette critique revient en définitive à récuser la toute première division de l'être en être nécessaire et être contingent, et à remplacer l'être des choses qui auraient pu ne pas être par un devenir auto-créateur qui n'est ni nécessaire puisqu'il est libre, ni contingent puisqu'il ne postule aucune raison hors de soi. L'aséité du changement pur couronne ainsi la substantialité du même changement, et pour autant qu'on pense encore en termes d'intelligence, on est forcé de déclarer que l'une et l'autre composent une même absurdité première installée au cœur des choses. M. Bergson ne voit dans le finalisme qu'un mécanisme à rebours (1) ; pour lui la finalité telle que l'intelligence la conçoit signifie qu'avant d'être fait ce qui s'est fait était déjà tout fait à l'état de plan préétabli. On l'a justement remarqué (2), une telle critique peut porter contre la conception leibnizienne de la virtualité, qui n'est qu'un acte empêché, elle n'atteint pas la conception aristotélicienne de la puissance, qui est irréductible, et qui en tant même que puissance est ordonnée à l'acte. Rien de *tout fait* ici, mais la réalité de la puissance, et de son aspiration, qui est elle-même, à ce

(1) *L'Evolution Créatrice*, p. 42.

(2) R. Dalbiez, *Le Transformisme et la Philosophie*, in *Le Transformisme*, 1er Cahier de Phil. de la Nature, p. 211.

qu'elle n'est pas encore, et la réalité du devenir. Supprimer la finalité, c'est non seulement supprimer l'efficience, et toute causalité, c'est supprimer aussi toute potentialité dans les choses, dire qu'elles sont leur action, et faire de la substance, avec Spinoza, ou du changement, avec Bergson, l'Acte pur. Nous voilà revenus à l'aséité du changement.

Malum ut in pluribus in specie humana, par rapport au connaître cet axiome fondamental signifie que si elle suit en philosophie la pente du *plus facile*, notre intelligence, parce qu'elle est tournée du côté des sens et de l'imagination, ira vers les pseudo-explications matérialistes. On peut dire qu'il y a là une tentation permanente d'illusion. Mais suivre cette pente c'est justement pour elle faire abandon de soi. Sans doute ne comprend-elle pas d'une manière exhaustive les choses de la vie et de l'esprit, non plus que rien au monde. Toutefois son jeu instinctif et spontané, avant qu'elle s'avise d'être savante, l'accorde plutôt à la vie qu'à la géométrie, à l'animisme qu'au mécanicisme. Le matérialisme est l'état barbare de la raison savante (1). Et lorsque celle-ci devient adulte, et que se tournant vers la réalité de la vie et vers celle de l'esprit elle engendre en soi des verbes élaborés à leur mesure, elle est capable de les connaître, d'entrer dans leur épaisseur. *Fehlt, leider! nur das geistige Band* (2)?

(1) « On serait fort embarrassé, écrit M. Bergson (*L'Evolution Créatrice*, p. 111), pour citer une découverte biologique due au raisonnement pur. » Je crois bien! Mais l'état de raisonnement pur n'est pas l'état connaturel de l'intelligence humaine. C'est le va-et-vient entre l'expérience et le raisonnement qui répond au jeu le plus naturel de notre intelligence.

(2) M. Jankélévitch a mis comme épigraphe à ses *Prolégomènes au bergsonisme* ces vers de Méphistophélès à l'Écolier :

> Wer was Lebendig's will erkennen und beschreiben
> Sucht erst den Geist herauszutreiben ;
> Dann hat er die Teile in seiner Hand,
> Fehlt, leider! nur das geistige Band.

Comme les bergsoniens, Méphistophélès ne laisse à l'homme qu'une raison flétrie. Qui prend la vie *dans sa main* n'y tient que des parties disjointes, mais *dans l'intellect* le *lien spirituel* ne manque pas. Quand la philosophie de la durée se contente d'une métaphore : « La nature n'a pas eu plus de peine à faire un œil que je n'en ai à lever la main (1) », Aristote, élaborant la notion de cause formelle et d'acte substantiel, et celle d'activité immanente, nous permet de nous élever à une connaissance propre de l'organisme. C'est un savoir philosophique que son réalisme nous propose, mais sobre, et qui consiste à acquérir l'intelligence d'un mystère. Tandis que l'anti-intellectualisme, qui ne saurait trouver dans aucune nature ou essence, ni du côté de l'objet connu, ni du côté du sujet connaissant, aucun principe d'auto-limitation, plonge dans une plénitude infinie pour la revivre toute, et tend à réveiller cet arbitraire métaphysique qui au temps de Schelling a discrédité le vitalisme et la philosophie de la nature.

JACQUES MARITAIN.

(1) *L'Evolution Créatrice*, p. 100.

NOTES ET RÉFLEXIONS

Souvenirs d'un Congrès de Philosophie

Si les problèmes fondamentaux de la philosophie sont les mêmes à travers les siècles et si les solutions qu'on en propose ne varient guère, en revanche ce qu'on pourrait appeler « l'actualité philosophique » se modifie assez rapidement. Il y a des façons de poser les questions qui sont caractéristiques d'une époque. Le monde des philosophes suit la mode. Cette assertion, qui peut paraître paradoxale, s'impose à quiconque examine avec impartialité le mouvement des idées. Telles sont les réflexions que nous nous faisions en confrontant avec nos souvenirs personnels le compte-rendu des communications faites au Congrès des Sociétés Philosophiques tenu à la Sorbonne du 27 au 31 décembre 1921. Ce compte-rendu a paru plusieurs années après le Congrès, nous écrivons plusieurs années après sa publication (1). Le recul du temps nous aidera à discerner ce qui appartient aux philosophes qui passent et ce qui appartient à la philosophie qui demeure.

Nous nous souvenons d'avoir écouté avec un intérêt amusé la communication de M. Wildon Carr. Ce philosophe se réclame, au moins verbalement, de l'idéalisme. Son exposé « de la nature de la connaissance scientifique » confronte l'interprétation des rapports du percept et du concept chez Berkeley, les néo-réalistes américains et Kant. Il entreprend ensuite de montrer que la science

(1) Congrès des Sociétés Philosophiques — Communications et discussions. Librairie Armand Colin.

requiert l'idéalisme. Sa preuve consiste à dire que la science repose essentiellement sur les concepts et que ceux-ci sont opposés aux percepts. Il donne l'exemple suivant : une récente découverte nous apprend que l'étoile Bételgeuse est située à la distance de 160 années-lumière de notre système solaire ; cela n'étant exprimable qu'au moyen des concepts, le réaliste conséquent, attaché exclusivement aux percepts, doit considérer la distance de Bételgeuse comme une pure fiction de l'imagination. On voit que ce qui manque à M. Wildon Carr c'est une théorie des rapports du percept et du concept ; s'il suffisait pour être idéaliste d'admettre les concepts, qui donc ne serait pas idéaliste? Le compte-rendu résume trop brièvement la discussion qui suivit et surtout il ne peut rendre la physionomie de la séance. Au cours de sa communication M. Wildon Carr fut amené à parler « du Professeur Bergson dont on ne sait si la philosophie est un néo-réalisme ou un néo-idéalisme ». M. Bergson, qui présidait, leva le bras et le laissa retomber avec lassitude, semblant dire : « Est-ce que je le sais, moi-même? » Ce geste résume la philosophie de la séance. Des hommes, que l'on ne peut se refuser à considérer comme intelligents, ont exposé des idées, les ont discutées. Ce qui en est sorti de plus clair, c'est qu'on ne s'entendait pas, parce qu'on ne parlait pas la même langue. Les mots de « réalisme » et « idéalisme » ne signifient à peu près plus rien de défini dans l'état actuel du vocabulaire philosophique. La confusion des langues entraîne la confusion des idées, et tout progrès est rendu impossible parce que toutes les forces de l'esprit sont accaparées par un travail de concordance lexicographique. Quand deux scolastiques se combattent, c'est qu'ils soutiennent des thèses inconciliables ; quand deux philosophes modernes polémiquent l'un contre l'autre, il y a toujours lieu de se demander si ce n'est pas précisément parce qu'ils sont du même avis. Voilà où nous en sommes : dans un état de confusion « babélique ». On reprend des problèmes résolus depuis plus de vingt

siècles, comme l'a fait M. Wildon Carr, et comme on n'a approfondi ni la métaphysique grecque ni surtout la métaphysique scolastique, on s'imagine être neuf alors qu'on ne fait que saboter les questions éternelles.

Avec M. Schiller nous assistons à la résurrection de Protagoras. Le philosophe de l'humanisme a intitulé sa communication : « Réalité, fait et valeur ». Il commence par rappeler que le bien est un certain vrai et que le vrai est un certain bien. Ce ne sont pas les thomistes, théoriciens de la convertibilité des transcendantaux, qui protesteront contre cette assertion, mais ils n'ont garde d'oublier que les transcendantaux sont des notions analogiques et non pas univoques, et ils savent que l'identification réelle du bien et du vrai dans l'être se concilie parfaitement avec leur diversité conceptuelle. M. Schiller n'a cure de ces précisions ; aussi, frappé de l'importance de l'idée de « bien » ou de « valeur », va-t-il s'efforcer de la faire prévaloir sur l'idée de « vrai » ou de « réel ». Chez lui le finalisme est une machine de guerre contre la raison. Il note que la découverte ou la reconnaissance d'un fait n'est qu'un incident dans la poursuite des valeurs vitales. Notre connaissance est déterminée par nos besoins. Il n'y a pas de faits purs, de réel brut, de connaissance qui ne soit que connaissance, tout est teinté de désir. Ce que nous tenons pour vrai, c'est ce qui est bon pour nous. M. Schiller proteste contre la remarque d'Aristote que le « bon » et le « salubre » sont relatifs à tel organisme, tandis que le « blanc » et le « droit » sont absolus et identiques pour tous. Si Aristote avait pensé d'une façon plus biologique, il se serait rendu compte que le « blanc » implique une adaptation de nos organes à la lumière solaire et que des êtres vivants s'adaptant à des conditions différentes des nôtres auraient fort bien pu construire une géométrie non-euclidienne.

Ce qui saute aux yeux, c'est que M. Schiller confond la spécification et l'exercice. Que la volonté puisse jouer un rôle dans la connaissance, c'est bien certain. Si je fais des

mathématiques, c'est évidemment sous l'influence de facteurs d'ordre affectif : désir de passer un examen ou plaisir d'ordre esthétique. Mais ces facteurs affectifs n'ont d'autre rôle que de m'appliquer à l'étude, leur influence sur le contenu intellectuel des théorèmes est nulle. Ils me décident à penser à ceci ou à cela, mais l'intelligence seule me décide à affirmer de ceci ou de cela tel ou tel prédicat. S'il s'agit d'un acte intellectuel qui n'est pas commandé par la volonté, l'intelligence *tend* à connaître, nous ne faisons aucune difficulté pour admettre cet aspect dynamique, un thomiste sait qu'une faculté de connaissance a un « appetitus naturalis » vis-à-vis de son objet, mais précisément en vertu du caractère analogique des transcendantaux ce à quoi *tend* une faculté de connaissance, c'est à devenir l'autre en tant qu'autre. Voilà pourquoi nos facultés sensibles peuvent parfaitement *tendre* vers leur objet, sans que l'objectivité de la connaissance qu'elles en ont soit le moins du monde compromise, bien au contraire c'est à cette connaissance objective qu'elles tendent. La perception de la couleur blanche ne peut être un pur résultat d'évolution, pour l'excellente raison que l'adaptation nécessaire et suffisante est toujours préétablie, jamais post-établie. Les premiers animaux marins qui ont peuplé les continents devaient être préadaptés à la respiration aérienne avant de sortir de l'eau et non après, sinon ils seraient morts en en sortant. Ce qui peut être acquis, post-établi, c'est ce qui dans l'adaptation constitue un luxe, jamais ce qui constitue l'essentiel. Mais à supposer même que la formation de l'œil et la vision fussent un résultat d'évolution, ce qui dépendrait de cette évolution, ce ne serait aucunement l'exactitude, la spécification de la connaissance visuelle, mais seulement son existence, le fait de son apparition. Quant à ce que dit M. Schiller à propos des géométries non-euclidiennes, c'est un parfait exemple de contresens. Les géométries non-euclidiennes ne constituent pas un système de vérités opposées à la géométrie euclidienne,

elles ne constituent même pas un système de *vérités distinctes* de celles de la géométrie euclidienne, mais seulement un *mode d'expression différent* des mêmes vérités. Il y a longtemps que Poincaré a rappelé que tout théorème de géométrie non-euclidienne était susceptible d'être traduit en langage euclidien. Un mathématicien-philosophe, le regretté Pierre Boutroux, écrivait à ce sujet (1) : « Mais, sans même prendre la peine de réaliser cette traduction, on peut, du seul fait qu'elle est possible, tirer deux conclusions : 1° Les géométries non-euclidiennes sont, logiquement, aussi inattaquables que la géométrie euclidienne, puisque les propositions qu'elles énoncent sur les droites, triangles, cercles, etc..., sont bel et bien des théorèmes de géométrie euclidienne (mais de théorèmes s'appliquant à des figures autres et plus compliquées que les droites, triangles ou cercles). 2° Les géométries non-euclidiennes ne nous apprennent rien que la géométrie euclidienne n'eût pu nous apprendre. » Ceci suffit à faire table rase de l'argument tiré par M. Schiller des géométries non-euclidiennes. Elles sont d'ailleurs une des sources les plus fécondes de la divagation philosophique, et il serait fort à souhaiter qu'un esprit lucide entreprît de drainer énergiquement les marécages des philosophies non-euclidiennes.

Je ne crois pas utile d'analyser la suite des paradoxes de M. Schiller, c'est toujours la confusion de la spécification et de l'exercice qui reparaît sous une forme ou sous une autre. Le compte-rendu ne contient pas l'intervention de M. Le Roy, c'est fort dommage, car elle fut savoureuse. M. Le Roy n'a pas son pareil pour habiller de vraisemblance les thèses les plus insoutenables. A M. Bel qui avait objecté qu'on ne trouve pas toujours ce que l'on désire et cité l'exemple d'une petite planète découverte en 1920 dans des conditions tout à fait inattendues

(1) *Les principes de l'Analyse mathématique*, t. II, pp. 213-214, note.

M. Le Roy répondit qu'un fait n'est qu'une intersection de théories et que la découverte de la planète en question n'était pas un fait pur puisqu'elle supposait toutes les théories d'optique, de résistance des matériaux, etc..., nécessaires à la construction de la lunette grâce à laquelle on la découvrit. Je dois ajouter d'ailleurs que M. Le Roy a un véritable talent oratoire, chose trop rare parmi les philosophes, et qu'il y a toujours plaisir à l'entendre, même quand il est impossible d'être de son avis.

L'organisation du Congrès ne permettait pas d'assister à toutes les communications, les différentes sections tenant séance simultanément, et une indisposition malencontreuse m'empêcha d'être présent à celles qui auraient pu m'intéresser. Je me bornerai à quelques indications sur les séances que je ne connais que par le compte-rendu.

La communication de Miss Wrinch sur la relativité ne présente guère d'intérêt philosophique, et la discussion qui suivit, si toutefois le compte-rendu en reflète fidèlement la physionomie, montre que ce qu'il y a de plus difficile pour nombre de savants c'est de se poser un problème strictement philosophique. Je conçois parfaitement que leurs préoccupations habituelles soient autres, mais ce n'est peut-être pas trop demander à un congrès de philosophie que de présumer que toutes choses y seront traitées du point de vue philosophique.

La communication de M. de Laguna intitulée : « Une interprétation nominaliste de la vérité », reprend comme les nouveautés de très vieilles controverses. Ce philosophe examine les rapports des deux propositions : « Jean est bon » et « Il est vrai que Jean est bon ». Là-dessus, il explique que la logique formelle entraîne une régression à l'infini, et pour y échapper il prétend que : « la vérité n'est pas un concept, qu'on puisse élucider », que « c'est une idole de marché, une façon de parler érigée en catégorie ». Ce que veut dire au fond M. de Laguna est beaucoup moins révolutionnaire et beaucoup plus banal que ses formules outrancières ne le feraient penser. Il a décou-

vert que la vérité n'est pas une « chose » et que « vrai » et « faux » ne sont pas des prédicats comparables à « vert » ou à « carré ». Il s'est également aperçu que la logique des propositions telle que l'entendent les logisticiens anglais est décevante. Ces remarques sont fondées, mais M. de Laguna n'a aucune théorie métaphysique de la vérité : quiconque a lu, ne serait-ce qu'une fois, la question I du *De veritate* sera frappé du caractère superficiel de cette communication.

L'exposé de M. Greenwood : « Nature et fonction du concept en géométrie », est intéressant et bien présenté. Ses remarques sur le caractère purement apparent de l'indétermination des indéfinissables en géométrie sont excellentes et il évite une faute dans laquelle tombent la plupart de ceux qui traitent cette question.

Signalons encore de solides critiques adressées à la sociologie par M. Perry.

Je me reprocherais de passer sous silence l'étude de M. Gilson sur « La spécificité de la philosophie d'après Auguste Comte ». Le fondateur du positivisme part du relativisme universel en matière de certitude intellectuelle. Mais les besoins affectifs de l'homme sont irréductibles, Comte le savait, d'expérience personnelle, il fallait donc leur donner satisfaction : le positivisme aboutit à l'affirmation du primat du sentiment.

Cette communication remarquable me conduit à noter qu'il y a une ressemblance plus qu'occasionnelle entre l'aventure d'Auguste Comte et les mésaventures d'un certain nombre d'orateurs du congrès. On sent chez eux un manque de confiance en la métaphysique, ce scepticisme engendre tout naturellement beaucoup de laisser-aller dans la présentation de leur pensée. Ils tiennent pour acquis que la philosophie première est inaccessible : le résultat immédiat est qu'ils ne travaillent plus sérieusement. Ils donnent l'impression d'exercer un métier auquel ils ne croient pas. Mais les exigences de l'action et de l'affectivité sont là : les charlatans du pragmatisme en pro-

tent pour écouler leur orviétan. « Synthèse subjective » 'Auguste Comte, « Humanisme » de Schiller, cela se aut. Avaler la potion pragmatiste, c'est se résigner à euthanasie de la raison. Comme le dit M. Gilson : « La hilosophie sera connaissance ou ne sera pas. »

R. DALBIEZ,
Agrégé de Philosophie.

*
* *

Pour l'histoire de nos origines intellectuelles

Le P. Théry vient d'inaugurer, à l'Institut catholique e Paris, son cours d'histoire de philosophie médiévale. a réputation, déjà universelle, du savant médiéviste lui ssure à l'avance le succès (1). Dans sa première leçon, il exposé sa méthode et son plan. Tous ceux qui s'inté-ssent aux études historiques seront heureux d'avoir un :ho de ce lumineux exposé.

« Pas de cours d'introduction générale ; mon étude sera

(1) Le P. Théry a fondé et dirige, de concert avec M. Étienne Gil-n, *Les Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* ibrairie philosophique J. Vrin). Il s'est signalé à l'attention des storiens par des études qui d'emblée l'ont placé au premier rang rmi ses pairs. Nous signalons les principales : *Originalité du plan la « Summa de bono » d'Ulrich de Strasbourg* (Revue Thomiste, 1922, p. 370-395); *Contribution à l'histoire de l'aréopagitisme au e siècle* (Champion, Paris, 1923); *Le texte intégral de la traduc-n du Pseudo-Denis par Hilduin* (Revue d'histoire ecclésiastique, XXI, 1925), et différentes autres études sur Denys ; *Autour du ret de 1210 : I. David de Dinant, étude sur son panthéisme maté-liste ; — II. Alexandre d'Aphrodise, aperçu sur l'influence de sa élique* (Bibliothèque Thomiste, VI, VII, 1925, 1926) ; *Contribu-n à l'histoire du procès d'Eckhart, première phase 1325-1326* xtrait de la Vie Spirituelle, 1926); *Edition critique des pièces rela-es au procès d'Eckhart, contenues dans le manuscrit 33 b de la bliothèque de Soest* (Archives d'histoire doct. et lit. du moyen-e, t. I, 1926) ; *Esquisse d'une vie de Tauler* (La Vie Spirituelle, XV, [117-167], 1927); *Le commentaire de maître Eckhart sur le re de la Sagesse* (Archives d'hist. etc., t. III, 1928).

particulière », a-t-il déclaré tout d'abord. Un cours d'introduction générale semble prématuré. « De tels cours sont utiles comme inventaire des résultats acquis. Ils sont précaires si on les prend comme résultats définitifs. Il y a actuellement dans notre documentation trop de lacunes : il manque trop d'intermédiaires pour retracer, même assez lointainement, les influences profondes, les diverses tendances, les heurts de pensée, qui font l'histoire *vivante* de la philosophie. » Mieux vaut une étude particulière.

Les lacunes de pareille méthode n'échappent pas au P. Théry. « La principale, dit-il, c'est qu'on arrive au bout d'un certain temps à connaître parfaitement tel ou tel aspect d'une école, tel ou tel courant de pensée, et qu'on risque, par une abstraction provoquée par une étude trop contenue, de l'isoler de l'ensemble, par conséquent de fausser la vie. La *vie* d'une pensée est un ensemble si complexe qu'on ne peut en séparer les différents aspects. Lacune réelle, à laquelle on peut remédier par la lecture des ouvrages généraux. »

Les avantages de cette méthode, par contre, sont nombreux et évidents. « C'est de connaître à fond un milieu, un aspect de vie, qu'on pourra par une application constante réintégrer dans le tout. C'est de pouvoir faire progresser nos connaissances historiques. C'est enfin de nous apprendre à travailler, en nous incitant aux méthodes particulières de l'histoire et en provoquant nos énergies. »

Comme objet de son étude particulière, le P. Théry a choisi le courant de pensée qu'on englobe dans le mot vague de néoplatonisme, et dans ce courant de pensée il s'arrête à l'influence dionysienne sur la philosophie et la théologie médiévales. Ce choix est excellent. Denys est un des auteurs qui ont le plus attiré l'attention des penseurs du moyen-âge. « Plus que cela il a été repensé, assimilé par les grands philosophes et théologiens : les écrits d'Alexandre de Halès, de saint Bonaventure, de François de Méronnes, ceux d'Albert le Grand, de saint Thomas, sont étayés par des citations dionysiennes. Saint Thomas à lui seul a plus de 1700 citations. »

Certes l'importance de Denys, au moyen âge, tenait à 'autorité personnelle qu'on lui supposait ; mais sa réputa- ion usurpée de disciple de Paul n'aurait pas suffi à sou- enir cette autorité, si ses œuvres n'avaient pas eu par lles-mêmes une valeur de premier plan. D'une façon énérale le succès des écrits dionysiens, pense le P. Théry, ient à trois sortes d'idées qu'il appelle « *idées-documents* » : oute l'angélologie par exemple ; « *idées-principes* », four- issant des majeures de solutions dans les discussions théo- ogiques, par exemple, pour l'Incarnation, l'aphorisme : *bien est diffusif de soi* ; « idées-états d'âme », qui déter- inent plus qu'un courant intellectuel, qui alimentent lus que des discussions théologiques, créent un état d'es- rit et font vivre les cœurs. « La mystique du moyen âge st en grande partie à base d'influence dionysienne. » A n autre point de vue l'influence de Denys fut prépondé- ante en théodicée, en angélologie, dans le problème du al. « Tout cela, nous dit le P. Théry, a assuré le succès t l'influence dionysienne ; influence profonde, heureuse, inquiétante à plus d'un égard. Avec cette question par- culière, nous serons donc au centre d'un problème capi- l pour l'histoire de la pensée médiévale. » — Cette étude, enée avec la maîtrise que l'on sait, contribuera à renou- eler l'histoire de nos origines intellectuelles.

E. L.

Descartes

Ce livre n'est pas une étude doctrinale et proprement ilosophique. C'est une Vie : non purement anecdotique, ourtant, malgré le pittoresque et la richesse de sa docu- entation. « Nous avons suivi les faits, nous dit l'auteur, ns leur ordre chronologique, et tenté d'éclairer les ées par les faits, scrupuleusement, sans d'ailleurs pré- ndre éviter l'erreur. Nous aidant de ces faits et de ces nfrontations, nous avons suggéré des hypothèses psy-

(1) Maxime Leroy, *Descartes le philosophe au masque*. Rieder, Paris, 29, 2 vol. in-8 (Collection Littérature).

chologiques, aussi prudemment qu'il le fallait, mais enfin nous en avons suggéré plusieurs, car nous pensons que nul grand homme plus que Descartes, qui a vécu masqué depuis sa vingtième année, n'autorisait l'hypothèse biographique. Ne pas chercher à deviner, à déchiffrer, de réticence en réticence, la vie véritable de cet homme extraordinaire, qui a formulé lui-même la théorie de la réticence mentale, dans l'intérêt de la vérité, d'une vérité dangereuse, c'est, à notre avis, se condamner à ne jamais voir son visage, à ne pas connaître son âme intime, sa pensée de derrière la tête. — Maintenant que valent ces hypothèses? Plutôt suggérées qu'affirmées, nous espérons qu'elles ne seront pas jugées trop téméraires. Notre vœu, en tout cas, est que l'on n'estime pas qu'elles diminuent le grand homme. Car nous l'aimons et nous l'admirons, en chaque moment de sa vie tragique de conjuré, pour reprendre à d'Alembert son étonnante expression, ou, pour parler comme Leibniz, de chef de secte, traqué par d'innombrables ennemis et plus encore tourmenté par les ambitions, les singularités et les inquiétudes d'un génie prodigieusement passionné. » (t. I, p. 8.)

Louons M. Maxime Leroy d'avoir su voir et nous faire voir en Descartes un homme de chair et de sang plutôt que la figure un peu falote du « Descartes catholique et français » dont il veut, à tort ou à raison, faire remonter l'origine aux intentions apologétiques des Confrères du Saint-Sacrement. Oui certes, Descartes est un « réformateur » comme l'avait si bien dit et montré déjà Jacques Maritain.

Louons encore M. Maxime Leroy de sa prudence dans l'usage de « l'hypothèse biographique », et des réserves avec lesquelles il formule ses conclusions... car il ne s'agissait pas seulement pour lui de lever le masque qui couvre cet étrange visage, mais de lire dans ces yeux de braise, de saisir cette âme à la jointure de l'intelligence et de la volonté, en cet ultime recès où seul le regard de Dieu peut pénétrer assez avant pour porter la sentence qui partage les esprits.

A coup sûr le *doute méthodique* tel que parait l'entendre)escartes est quelque chose d'inhumain et d'impie. Car 'il est dans l'ordre que nous ayons à passer par l'épreuve u doute, qui ne voit que c'est avoir déjà choisi contre)ieu que de vouloir Le trouver sans son secours, sans Le rier — d'une prière aussi enveloppée ou implicite qu'on ; voudra — mais efficace tout de même parce que la râce même de l'Esprit nous la suggère. Pascal savait ela, de connaissance expérimentale. — A coup sûr le)ieu de Descartes ressemble trop souvent au ressort de uelque admirable mécanique. « Descartes ne retient de)ieu que ce qui lui permet de se passer de lui », écrit I. Maurice Blondel.

Mais ce clair génie avait ses zones d'ombre. Faut-il pen- :r qu'il voyait aussi lumineusement que nous le pouvons ire après trois siècles d'histoire, sur quelles pentes il ngageait l'esprit humain? Suspendons notre jugement. 'est faire charité à Descartes.

Vidons maintenant une petite querelle avec M. Maxime eroy. Il faudrait bien nous faire croire que le monde issu ; la Réforme cartésienne est un monde béni : c'est du oins la conviction profonde qu'irradie chacune de ses ages. — Malheur à nous qui sommes insensibles à cette ndresse humaine — trop humaine! S'il y a eu de la randeur — une grandeur de perdition — à l'aurore des mps modernes et dans les premières révoltes contre le ug du Christ, si la proximité du bûcher rendait sensible t héroïsme satanique, nous voici arrivés au temps de la oisson! Nous sommes en effet devenus « maîtres et ssesseurs de la nature ». L'audace des grands penseurs ı XVI[e] et du XVII[e] siècle permet aux têtes bien faites ; se reposer dans le confort d'un relativisme bien amé- ıgé, tandis que se poursuit la conquête de cette terre. · Mais la voix de Dieu s'entend encore qui parla sur la ontagne : Bienheureux les pauvres en esprit...

Olivier Lacombe,
Agrégé de Philosophie.

Béatitude et désir naturel

Sur ce sujet, qui a fait récemment l'objet de nombreux travaux, le P. Roland-Gosselin donne une belle étude (Revue des sciences philosophiques et théologiques, avril 1929). Voici comment il présente le schéma de la célèbre argumentation de saint Thomas sur *le désir naturel de voir Dieu* :

La créature intelligente... ne possède pas le bonheur par nature, elle doit y accéder et entrer en sa possession par des actes distincts de son essence. Mais, de nature et par le moyen de ses facultés, elle désire le bonheur.

Le désir du bonheur est donc, dans l'être intelligent créé, le type parfait du désir naturel, son expression la plus pure. Et ce désir naturel s'identifie avec les tendances les plus profondes, les plus essentielles, de l'intelligence et de la volonté. Avant tout acte de l'une ou de l'autre, elles sont déjà orientées vers le bien propre de la nature à laquelle elles appartiennent.

Si donc il est un désir naturel qui serait vain, qui serait sans raison, s'il ne pouvait être satisfait, c'est bien avant tout ce désir absolument primordial du bonheur ainsi défini...

Ce point de départ adopté, on voit que l'argumentation de saint Thomas « revient à déterminer *ce que doit être* le bonheur, bien propre de la créature intelligente, en déterminant tout d'abord *ce que doit être* le désir où s'exprime la nature de l'être intelligent. Si nous arrivons en effet à savoir ce que doit être ce désir, comme il ne peut être vain, nous saurons par le fait même *ce que doit être le bonheur possible...* » Il faut lire toute la pénétrante analyse de cette délicate et difficile argumentation que nous expose le P. Roland-Gosselin.

LA VIE SOCIALE ET POLITIQUE

J. DANEL,
l'Université libre
de Lille.

Le travail forcé aux colonies.

Question grave, complexe, actuelle. A Genève, la Société des Nations l'a mise à l'ordre du jour; elle vient de s'en occuper spécialement, il y a peu de jours; elle continuera de s'en occuper, au cours de cette année, pour arriver à un résultat pratique. Il y a là des problèmes qui touchent de très près aux intérêts catholiques dans le monde entier.

J. T. D.

L'autorisation des Congrégations missionnaires et le problème de la colonisation. Un témoignage d'Allemagne.

L'acte récent du Gouvernement français a-t-il uniquement un sens de politique intérieure ou se rattache-t-il à la loi profonde qui régit la politique de la France dans le monde?... Et aurait-on mieux compris en Allemagne la gravité de l'incident?

NOTES.

La vieille France.
Où mène la nationalisme.

Le travail forcé dans les colonies

L'organisation internationale du Travail, création d Traité de Versailles qui a reçu le soin de rendre justes e humaines les conditions imposées aux travailleurs, s'oc cupe cette année de la question du Travail forcé. Il y là des problèmes qui touchent de trop près aux intérêt catholiques dans le monde entier pour que notre atte tion ne soit pas retenue par les travaux et les débats d Genève à cet égard.

Nous voudrions faire connaître sommairement ce qu'e le travail forcé, comment l'Organisation International du Travail a été amenée à se saisir de la question, et su quels points celle-ci intéresse la pensée et l'action catho liques.

*
* *

La question de la main-d'œuvre est, sous tous les cl mats, essentielle pour le développement économique. P de production possible, quelles que soient la générosité d la nature et l'abondance des capitaux, si l'on ne trou pas les hommes dont le travail viendra tirer de leur ine tie ces richesses en puissance. La prépondérance des fina ciers qui paraissent quelquefois être les véritables maîtr du monde ne saurait faire oublier cette vérité. Il n'est p déplaisant que les événements se chargent de temps temps d'en faire apparaître l'évidence, et de montrer q la primauté du travail demeure au milieu de toutes l transformations économiques dont nous sommes l témoins parfois déconcertés.

L'appât de hauts salaires, l'aiguillon du besoin, ne suf-sent-ils pas à pousser au travail tous ceux dont les bras nt disponibles? Le jeu des intérêts n'assurera-t-il pas, lon la promesse qu'en fit jadis l'école économique qui est qualifiée de classique, le ravitaillement en main-d'œu-e de toutes les entreprises viables? Il s'en faut de beau-up. D'immenses territoires dont le sol et le sous-sol nt merveilleusement riches n'ont pu être exploités que ar la contrainte imposée à leurs habitants et aux popu-tions voisines. De là est né le travail forcé.

Les exemples les plus typiques s'en sont rencontrés en frique équatoriale, mais d'autres régions du monde l'ont nnu tout aussi bien. On s'empare de force, avec la com-icité achetée ou contrainte des chefs indigènes, de tous s adultes qui paraissent capables de fournir du travail, n les arrache à leurs villages, à leurs terres, à leurs milles, et on les conduit à des camps proches des chan-ers où on les emploiera aux travaux. La distance est arfois considérable : sept à neuf cents kilomètres dans rtains cas. La caravane les parcourt à pied, jalonnant route des cadavres de ceux qui n'ont pas pu supporter étape ou qui ont été immolés en exemple pour découra-er les tentatives d'évasion. Les conditions de vie sont ofondément changées : le climat n'est plus le même, limentation familière a disparu, remplacée tant mal que en suivant les ressources locales ; les maladies conta-euses trouvent dans ces êtres fatigués par la marche ou travail, déprimés par la nostalgie, une proie facile ; la oralité n'a rien non plus à gagner de cet ensemble de rconstances.

Ces travailleurs sont employés au défrichage, à la cons-uction de routes et de voies ferrées, au portage à dos hommes du ravitaillement et des matériaux. Quand ils deviennent libres de retourner à leur lieu d'origine,

combien y peuvent rentrer? Et il n'est pas rare que ceux là y répandent les germes contagieux dont ils sont porteurs.

Il est inutile de décrire ici par le menu des conditions de vie qui sont connues. Plusieurs enquêtes d'origine fort différente les ont révélées au grand public : tel ouvrage d'André Gide, les articles donnés au *Temps* par Robert Poulaine, les reportages sensationnels d'Albert Londres publiés dans le *Petit Parisien*, pour ne citer que les plus remarqués. Les vicaires et préfets apostoliques du Congo ont eux-mêmes poussé un cri d'alarme dans une lettre collective qu'on lisait dans *La Libre Belgique* du 20 janvier 1929. L'enquête menée auprès des Gouvernements par le Bureau International du Travail, et publiée à la fin de 1928 sous le titre « Le Travail Forcé », fournit aussi bien des renseignements précieux.

Devant les faits qui ont été révélés, l'indignation est facile. Il est peut-être plus utile, après avoir montré les inconvénients de ces pratiques et comment elles trahissent les intérêts économiques qu'elles voulaient servir, de rechercher les moyens d'y mettre fin.

* * *

Les dangers du travail forcé sont évidents si l'on songe à la mortalité extrêmement élevée qu'ils entraînent, aux maladies et à l'épuisement dont ils sont la cause. Il faut ajouter qu'au point de vue économique le rendement de ce travail est très médiocre et que ces procédés de contrainte, loin de servir l'éducation des indigènes, de leur donner l'habitude du travail, leur en font au contraire concevoir l'horreur.

On commence à s'apercevoir que l'on dépeuple ainsi rapidement des territoires dont la population n'était déjà pas très dense et que l'on aboutit, faute d'hommes, à ren-

re désertes des régions où les grands travaux entrepris evraient apporter la vie et l'activité économiques.

On risque surtout de détruire la famille et les sociétés ıdigènes ; on rend impossible la pénétration dans les ıœurs de la civilisation, on compromet l'évangélisation. :t les populations à l'égard desquelles on use de pareils rocédés se jettent, avec une rapidité dont nous avons eine à comprendre l'allure, dans le communisme le plus ıtrouche et le plus destructeur.

A quelque point de vue que l'on se place il y a donc n problème extrêmement grave. Pour avoir voulu une xploitation trop rapide ou trop intense de territoires ıerveilleusement riches et féconds, on atteint la popula- on dans ses sources mêmes, et on tarit, avec la vie, les ;poirs de civilisation. L'œuvre du missionnaire avait sou- ent frayé la route au marchand ; mais celui-ci, trop pressé e jouir et uniquement soucieux de produire les biens atériels, risque de n'avoir fait qu'un désert de mort, au oins une région hostile et fermée d'où missionnaire et archand seront l'un et l'autre rejetés.

C'est donc aussi bien la richesse économique du monde ıe son équilibre social, et la civilisation chrétienne, qui trouvent du même coup compromis.

*
* *

La Société des Nations a dans son programme la lutte ıntre de pareils abus. On se rappelle l'article 25 du Pacte e Versailles :

« Les membres de la Société :

« *a*) s'efforceront d'assurer et de maintenir des conditions de tra- il équitables et humaines pour l'homme, la femme et l'enfant sur ırs propres territoires, ainsi que dans tous les pays auxquels s'é- ıdent leurs relations de commerce et d'industrie...

« *b*) s'engagent à assurer le traitement équitable des populations ligènes dans les territoires soumis à leur administration. »

Comment n'y aurait-on pas eu l'attention attirée par des pratiques qui créent une situation analogue à l'esclavage, avec cette seule différence que le travail forcé n'est qu'une réquisition temporaire? Mais comme il arrive que les mêmes individus sont touchés à plusieurs reprises à de courts intervalles, et comme la mortalité y est effrayante, le travail forcé est moins différent de l'esclavage qu'on ne le croirait d'abord.

Il ne faut donc pas s'étonner que la Société des Nations ait manifesté plusieurs fois sa volonté de mettre fin à ces pratiques.

La question entrait plus directement encore dans le domaine d'activité de l'organisation internationale du travail. Sa charte constitutive ne lui donne-t-elle pas compétence dans toutes les questions qui intéressent le travail, et comme objectif l'adoption par toutes les nations d'un régime de travail réellement humain?

Aussi, dès le mois de mai 1926, s'occupait-elle de réunir une commission d'experts chargés de recueillir des renseignements et de tracer les grandes lignes d'une méthode qui permettrait d'abord d'obtenir une amélioration sensible des conditions du travail forcé, en attendant de parvenir à le faire disparaître complètement. On reconnaît là les procédés réalistes de cette organisation qui multiplie les études et les précautions pour ne proposer aux délibérations de la Conférence Internationale du Travail que des projets mûrement établis et susceptibles d'une application pratique.

Cette commission d'experts, après plusieurs réunions, a publié, à la fin de 1928, un projet de questionnaire destiné à être soumis à la XII[e] Session de la Conférence (Genève, 30 mai 1929). Cette conférence annuelle se compose des délégués des cinquante-cinq États membres de l'Organisation Internationale du Travail, à raison de

deux représentants du Gouvernement, un représentant des organisations patronales, un représentant des organisations ouvrières. Le questionnaire délibéré et adopté par elle sera, par les soins du Bureau International du Travail, adressé à chacun des Gouvernements. De leurs réponses le B. I. T. tirera un rapport d'ensemble suivi d'un texte de convention. A sa session de 1930, la Conférence sera de nouveau saisie de la question, elle discutera et votera ce projet de convention. Adopté à la majorité des trois quarts des votants, les délégués exprimant leur suffrage non par État mais par tête, ce projet sera soumis à la ratification des pays membres de l'organisation et deviendra alors une convention internationale, liant par des engagements précis tous les pays signataires.

On juge ainsi de l'importance qui s'attache aux travaux préparatoires de ces conférences internationales. La question a un intérêt trop pressant pour l'avenir des missions catholiques dans le monde pour que les instituts des Missions aient négligé d'apporter leur collaboration à ces études.

L'Union Catholique d'Études Internationales, fondée à Fribourg en 1920 par M. le baron Georges de Montenach avec quelques catholiques français, suisses et italiens, s'est donné pour tâche d'étudier les problèmes internationaux à la lumière des principes chrétiens, et de s'intéresser aux travaux de la Société des Nations et de l'Organisation Internationale du Travail. Elle était toute désignée pour prendre en mains la cause des missionnaires, réunir leurs avis et faire entendre leur voix à Genève. Une commission composée de juristes et de missionnaires de différents pays, sur l'initiative du groupe français de l'Union (Sections de Paris et de Lille) avec le concours des groupes belge et allemand, a mené une enquête, poursuivie spécialement en Afrique, dont les résultats seront portés à la connaissance des délégués à la Conférence internationale

La collaboration ainsi organisée des Instituts missionnaires avec l'Organisation Internationale du Travail se fonde sur deux raisons principales.

Les ravages du travail forcé dans les contrées où il sévit n'atteignent pas que les corps. S'ils compromettent gravement, comme nous l'avons montré, l'avenir de la race et le développement économique des populations indigènes, il a des répercussions non moins douloureuses sur la famille qu'il dissocie souvent d'une manière irrémédiable, et sur l'œuvre d'évangélisation et de civilisation qu'il entrave.

D'autre part, il ne faut pas se dissimuler que la solution de ces problèmes est délicate. Les mesures à prendre, pour être efficaces, doivent s'adapter de très près à la situation de fait dont les missionnaires ont pu observer sur place les différents aspects. Les éléments de solution sont contenus dans l'application au travail des principes de la morale sociale chrétienne. C'est dans les principes généraux posés dans la partie XIII du Traité de Versailles que le questionnaire dont nous avons parlé a été chercher les remèdes dont il convient de suggérer l'application. Et l'on sait quelle étroite parenté il y a entre ces principes et ceux dont l'encyclique *Rerum Novarum* a fait le lumineux et toujours actuel exposé. Revenir à une notion chrétienne de l'homme, de sa dignité, de ses fins essentielles, est toujours le moyen de déraciner les abus qui se glissent dans l'ordre économique. Une fois de plus la question du travail forcé fait apparaître l'évidence de cette vérité. N'est-ce pas une raison suffisante pour inciter les catholiques du monde entier à suivre de près les débats de Genève et à collaborer de leur mieux à les orienter vers les seules solutions efficaces ?

Joseph Danel,
Professeur à l'Université catholique de Lille.

NOTES ET RÉFLEXIONS

L'Autorisation des Congrégations Missionnaires et le problème de la colonisation. — Un témoignage d'Allemagne.

Les discussions parlementaires qui ont précédé le vote du projet de loi autorisant les congrégations missionnaires ont laissé d'amers souvenirs à ceux mêmes des catholiques que le résultat final a le plus réjouis. L'injustice de certaines attaques, la mesquinerie de certaines défenses, la parcimonie injurieuse d'un projet avare de libertés, ont à juste titre blessé la foi des croyants, ou irrité ceux qui depuis dix ans ont senti passer le grand souffle de la liberté.

Mais ces sentiments d'amertume, pour justifiés qu'ils soient, deviendraient préjudiciables si, en fixant obstinément l'esprit sur le spectacle de nos discordes intérieures, ils détournaient des vues plus larges, s'ils empêchaient une exacte compréhension de la nature de l'acte récent, de sa place dans le développement de la vie politique de notre pays. Un observateur allemand, le Dr Rudolf Friedmann, émet à ce propos des remarques suggestives, judicieuses et, à tout prendre, réconfortantes (1).

Il a su interpréter, si l'on peut dire, « en profondeur » la nouvelle mesure législative proposée par le gouvernement et adoptée par la Chambre. Ce serait se méprendre sur sa nature que d'y voir simplement un acte de politi-

(1) *Frankreichs Kulturpropaganda und die Ordensfrage.* Hochland, mai 1929, p. 215.

que intérieure, provoqué par des considérations d'intérêt national et de politique extérieure. En réalité, l'acte politique s'inspire d'une doctrine qui le dépasse de beaucoup. Il est dicté par une conception de la colonisation. Il se réfère à la solution française traditionnelle du problème de l'expansion de la culture et de la civilisation. Par-delà les intérêts politiques et nationaux qu'elle a immédiatement en vue, la France marque sa volonté de poursuivre l'application d'un mode de colonisation, qui implique lui-même, indirectement, une conception hautement spirituelle de la civilisation :

« La nouvelle réglementation des rapports des grandes missions françaises à l'étranger, avec l'État, écrit le Dr Friedmann, déborde le cadre d'une question d'actualité ou de simple politique intérieure. En réalité, il ne s'agit pas d'une question française, mais internationale. »

Internationale, au sens exact du mot, désigne tout autre chose que les luttes d'intérêt des États.

« La France, dit l'observateur que nous citons, a constitué un Empire qui est, par ordre de grandeur, le second de la terre. Elle ne peut le maintenir par l'emploi des purs moyens de force — *Machtmittel* —; elle n'a pour cela ni puissance navale suffisante, ni suffisant excédent de population émigrante, ni accumulation de capitaux assez considérable, — ces trois fondements de l'empire colonial anglais et du naissant empire américain. » — Aussi a-t-elle, « depuis des années déjà, suivi d'autres voies. Elle est le premier des grands États à possessions d'Outre-mer qui, à la conception habituelle de la colonisation et à l'impérialisme traditionnel, ait opposé une conception toute différente. »

Le Dr Friedmann illustre son affirmation par un trait qu'il estime symptomatique :

« Le Congrès américain, après une longue interruption, compte à nouveau un noir parmi ses membres. Aussitôt se pose à Washington le problème : Quelle place lui attribuer, dans les réceptions officielles? à lui et à sa femme? Quel accueil faire à celle-ci dans le

Club féminin du Congrès? Au même moment, le ministre des colonies Maginot inaugure à Dakar un monument en souvenir des soldats de la colonie morts à la guerre, et il est reçu par le député du Sénégal, — un noir. »

Dans cette opposition, continue l'auteur, deux mondes, deux conceptions, se révèlent :

« La France n'établit pas, en principe, de barrière entre la race blanche et la race noire. Elle est la première des grandes puissances qui ait ouvert le Parlement aux gens de couleur. La masse, — y compris les femmes françaises — sont étrangères à l'orgueil de race qu'inspire aux Anglo-saxons leur couleur. Très consciemment, la politique coloniale française part de ce principe, que la population de couleur n'est pas un simple objet d'exploitation, mais qu'il faut l'élever peu à peu à la hauteur de la culture européenne. On veut en faire des citoyens, au lieu d'assujettis... Il y a des noirs parmi les fonctionnaires supérieurs des colonies; il y en a en France, dans les professions libérales; dans la politique, il en est jusque dans les comités directeurs de Partis, où ils jouent un rôle. »

On ne peut mieux montrer le caractère essentiellement « humain », spirituel et civilisateur, de la conception française de la colonisation.

« Il y a quelques semaines, dit encore le Dr Friedmann, un Américain, W. E. Seabrook, publiait sur Haïti un ouvrage très éclairant et très pénétrant. Haïti est une ancienne colonie française, qui a conservé le français comme langue officielle. — Elle se trouve, on le sait, depuis 1915, sous un protectorat américain dont le chef de parti indigène Chauvet indiquait les effets. « Les Américains nous ont appris une foule de choses, mais avant tout que nous sommes des nègres (Niggers). Nous l'ignorions auparavant. Nous pensions seulement que nous étions de race noire. Avant l'arrivée des Américains, nous avions dans nos villes une aristocratie libre et fière. Nos intérieurs bourgeois et cultivés égalaient ce que l'Europe offre de meilleur. Nous avions reçu notre culture de la France. Nos fils avaient fréquenté les Universités françaises, nos filles avaient été élevées dans les couvents français. Les Américains nous ont appris à rougir de notre sang. » — C'est un Américain, et non un Français, ajoute le Dr Friedmann, qui rapporte ces paroles. La culture française possède, aujourd'hui comme hier, une force d'attraction prestigieuse. »

Or, cette force est de nature spirituelle, et c'est elle qui assure à la France sa position mondiale ; elle est le lien effectif qui assure l'unité des parties de son vaste Empire. Pour maintenir ce lien, elle a à sa disposition la littérature, la mode, le charme attirant de Paris et de la Riviera. Mais il lui faut aussi disposer de moyens plus nobles qui créent des attaches plus solides. Il n'est de culture et de civilisation pleinement humaines, que la culture et la civilisation chrétiennes. Parce qu'elle a, comme le montre judicieusement le Dr Friedmann, basé sa politique sur une conception vraiment humaine et civilisatrice de la colonisation, la France devait se trouver logiquement entraînée à faire appel aux forces spirituelles et civilisatrices par excellence, celles du catholicisme. Son système politique l'y ramène. Sur ce système est fondé son empire. Elle en subit la loi.

Elle y revient nécessairement chaque fois qu'elle prend conscience de sa force, c'est-à-dire de la mission qu'elle s'est donnée, ou qu'elle a accepté de réaliser dans le monde ; car le dynamisme vital d'une nation, l'énergie interne d'un Etat, — leur force réelle, en un mot, — se mesurent à l'intensité avec laquelle un peuple et son Etat *veulent* l'idéal qui leur donne une raison de vivre. C'est ce que le Dr Friedmann nous semble exprimer d'un seul mot profond :

« C'est un signe du *renouveau de force* de la France, qu'elle en veuille revenir à ce moyen dont elle dispose : l'appui fourni aux missions. »

Le Dr Friedmann a su discerner la loi profonde qui mène la nation française et sa politique, même parfois à son insu, parce qu'elle est inscrite dans la tradition spirituelle et dans la doctrine que s'est incorporée le pays. A cette lumière, certaines des appréhensions qu'avait fait naître le projet ne s'évanouissent-elles pas ? Si l'acte récent de la France n'était qu'un événement de sa politique extérieure conduite par le souci de l'intérêt national, le danger serait grand, que l'on a quelquefois signalé : celui

de voir utiliser au profit d'intérêts nationaux l'action missionnaire, essentiellement libre, religieuse et désintéressée, ainsi que les Souverains Pontifes l'ont rappelé. Toutes les déviations sont possibles, et celle-là comme d'autres. Mais il ne s'agit ici que d'observer le cours des événements internationaux et d'en discerner le sens réel ; et de ce point de vue, ceux-là nous semblent avoir raison, qui croient voir la France se remettre, partiellement, mais effectivement, « au service » d'une civilisation chrétienne qui lui offre à la fois le plus spirituel et le plus pratique des idéals politiques.

Les deux termes ne souffrent nullement d'être accouplés ; ils expriment au contraire les deux idées caractéristiques de la conception de la colonisation-service. Défendue par les théologiens catholiques, — un Bartolomé de las Casas, un Vitoria, — à l'aube du grand essor colonisateur du XVI[e] siècle, elle est un des gains récents de la pensée internationale. Les avantages que la métropole est autorisée à retirer de la colonisation sont la conséquence et le juste prix de son apport civilisateur. Après la grande secousse morale de la guerre, cette idée foncièrement chrétienne s'est fait jour dans les milieux les plus opposés. En 1919, Erzberger, dans son ouvrage *Der Völkerbund, der Weg zum Frieden*, dans le projet de Société des Nations qu'il inspira — projet si nettement préoccupé par ailleurs de défendre les intérêts allemands, — faisait proclamer : « Les puissances qui font partie de la Société des Nations, poursuivant leur œuvre coloniale dans un esprit de civilisation chrétienne, auront à assurer la protection, et l'éducation morale et économique des indigènes. » A la même heure, le représentant de l'Union Sud-Africaine, le général Smuts, mettait en d'autres termes une pensée analogue au nombre de ses « practical suggestions ». Le pacte de 1919, dans son article 22, a proclamé en principe et tenté de réaliser en fait, par l'institution des mandats, l'idée profondément humaine de la colonisation-service. La France, semble-t-il, n'a qu'à suivre sa tradition

historique et sa doctrine propre, pour pratiquer ce système de colonisation sous sa forme éminente : spirituelle et chrétienne, et pour harmoniser la poursuite de ses intérêts avec les conquêtes les plus évidentes de l'esprit international.

J. T. D.

*
* *

La vieille France.

Dans les *Œuvres libres* du n° d'avril, un tableau captivant de la politesse française sous l'ancien régime. M. Louis Bourgès a dépouillé un grand nombre de documents, de lettres surtout, et il nous dit son enchantement d'avoir vu tout un peuple, des plus grands aux plus petits, façonné par une politesse exquise, une urbanité délicieuse, une délicatesse de sentiments, et, pour tout dire, par une noblesse de mœurs rarement, peut-être même jamais plus atteinte dans l'histoire. Il éprouve un plaisir vif et délicat à tracer les caractères de « la vieille politesse française qui découlait de l'esprit et du cœur, et qui devait à sa double source sa diffusion dans toutes les classes de la société ».

Ce n'était pas seulement une classe qui avait un train de mœurs fines. La politesse était vraiment nationale. Un Anglais voyageant en France au temps de Louis XVI, John Moore, résumait ainsi ses impressions :

« La politesse et l'honnêteté ont passé dans tous les rangs et, quoiqu'elles ne soient pas exactement les mêmes, on les retrouve cependant chez le dernier ouvrier aussi bien que chez les grands. C'est un trait caractéristique du génie de la nation française... L'homme en place est poli avec les inférieurs; le riche avec le pauvre; le mendiant même, en implorant des secours, a quelquefois le ton d'un homme comme il faut. »

Ce charme provenait essentiellement de la politesse de l'âme, et dans sa plénitude il tenait autant de l'esprit que

du cœur. M. Bourgès montre comment cette distinction de l'esprit français se manifestait dans l'émulation générale de la vieille France pour s'élever. On ne cherchait pas à réaliser une grossière égalité : on s'efforçait de monter vers ce qui est noble, beau, distingué.

Ce sens de la distinction se manifestait dans tous les milieux. Même dans les relations d'affaires, par l'absence de mesquinerie :

« L'âpreté au gain n'était pas une chose normale... D'une façon générale, on peut dire que la distinction française se caractérisait par le sens de la grandeur, l'esprit de magnificence. »

Les valets eux-mêmes, les soldats, les moindres paysans pratiquaient ordinairement cette urbanité qui transfigurait la vie matérielle la plus grossière. Le respect gouvernait les rapports de tous. Les plus grands respectaient les plus petits et ne craignaient pas de le dire ni de le montrer. Cette politesse française était en tous

« un sens élevé de la vie, de l'humilité dans la grandeur, du respect, de la serviabilité et, pour tout dire, un sentiment délicat de l'honneur, car, selon la maxime des livres de civilité, il y a de l'honneur à honorer les autres ».

D'ailleurs qu'on ne s'imagine pas une société guindée, triste et maussade :

« La gaieté, la vraie, celle qui vient du cœur, et qui avait son expression la plus fine dans le sourire spontané, la vieille France l'a connue à un degré que nous ne pouvons concevoir... Gaieté ! Joie de vivre ! Quelles qu'aient été les misères locales et les détresses passagères, jamais on n'a mieux aimé la vie que dans la vieille France, non pas pour la garder avec crainte et avarice, mais pour la dépenser dans le travail et la donner dans l'amour. En fait, la politesse française, loin d'étouffer les sentiments, leur a donné le plus magnifique essor. »

La vieille France était aimable ; elle était cordiale. Les étrangers eux-mêmes, quand ils venaient, se sentaient tout de suite dans une atmosphère d'amitié ; ils trouvaient

dans toutes les conditions des gens polis non seulement par devoir, mais par plaisir d'être agréables, aimables. En 1790, le Russe Karamsine écrivait à une Française :

« On dirait que vous avez inventé la société ou que la société a été inventée pour vous, tant la politesse et l'art de vivre avec les hommes semblent innés chez le Français. Personne ne possède comme lui le talent de captiver les cœurs par un bon sourire, par un regard prévenant... »

Il ajoutait avec inquiétude, faisant allusion à la Révolution qui venait d'éclater :

« Quel malheur, si cet affreux bouleversement doit avoir pour conséquence d'altérer le caractère aimable, enjoué et spirituel de cette nation ! »

Son inquiétude n'était pas vaine. Si le peuple français a réussi ce chef-d'œuvre de civilisation, c'est qu'il s'est laissé imprégner, plus que tout autre, des mœurs chrétiennes. La vieille politesse française était une forme, exquise, de la charité chrétienne. Mais en laïcisant la masse populaire, en lui enlevant la foi, il apparaît nettement qu'on lui a aussi enlevé la délicatesse. Qu'est devenue la gaieté française, et la douceur de vivre, et l'urbanité, et le respect, et la confiance mutuelle, bref l'élégance de la vie, et d'abord l'élégance morale ? Tout cela paraît bien démodé, archaïque. On ne rougit plus maintenant d'étaler une dure âpreté au gain ni la grossièreté dans le plaisir. Il ne s'agit plus, comme pour nos pères, de s'élever, mais de réussir. On n'en est pas plus heureux :

« Loin d'être un luxe inutile, cette distinction de l'esprit et du cœur, cette serviabilité, cette amabilité, bref, cette politesse française, étaient l'âme du travail journalier en même temps que sa parure. Elles donnaient à toutes les relations sociales une délicieuse facilité et imprégnaient l'existence de cette douceur de vivre qu'aucune jouissance matérielle ne saurait remplacer. »

Où mène le Nationalisme?

Le Nationalisme est un sentiment nouveau et, sous la forme où nous l'observons actuellement dans tous les pays, une création du XIX[e] siècle. La féodalité, puis la monarchie, ne permettaient pas à un peuple de penser à lui-même, c'est-à-dire à son pays. La décadence de la notion de chef, les progrès de l'esprit démocratique ont substitué au maître réel la domination d'une entité, d'une fiction : la nation. Superposée ainsi aux divisions naturelles, les races, les classes, la nation a hérité la ferveur des peuples, devenue sans usage, elle a usurpé leur fidélité, leur attachement, elle a exigé d'eux des sacrifices qu'ils n'auraient jamais consentis à aucun monarque. C'est ainsi que des sentiments tels que l'amour du pays, le patriotisme, ont été absorbés, défigurés par le culte exclusif de la nation : le nationalisme.

M. Regis de Vibraye a, donc, tout à fait raison de distinguer le patriotisme du nationalisme : le premier est une idée, le second un sentiment, sentiment d'autant plus puissant que chaque individu en est un peu son propre objet. Si les guerres de la Révolution et de l'Empire ont cultivé en France, et, comme réaction inévitable, dans les autres pays, le sentiment nationaliste, la guerre de 1914-1918 a créé de son côté toutes sortes de nationalismes nouveaux dont on entend chaque jour les revendications amères ou menaçantes, et multiplié ces « idoles locales » dont les sectateurs sont d'autant plus fanatiques que leur culte exige la haine de l'idole voisine.

Il y a, à l'origine du patriotisme, le désir fort légitime d'assurer la prospérité, la sécurité, la dignité du pays. Mais toutes ces aspirations, parfaitement louables, sont déviées par le nationalisme en une sorte d' « amour agres-

(1) Régis de Vibraye. *Où mène le nationalisme?* (Éditions Argo, Paris.)

sif », de passion exclusive qui devient dans certains cas une véritable religion, et, comme le dit M. de Vibraye, une mystique. Or, « si noble que soit une mystique, elle comporte toujours une part de rêve ou d'utopie, et le politique réaliste doit s'inspirer avant tout de l'utile et du possible ». C'est la raison pour laquelle le nationalisme, partant d'un sentiment naturel et juste, parvient, par son excès, à conditionner un état de choses absolument contraire à son point de départ. La susceptibilité nationaliste entraînerait une guerre que le patriotisme éclairé devrait éviter à tout prix. Elle devient d'autant plus dangereuse qu'elle encourage et nourrit chez les nationalistes voisins une susceptibilité égale, entretient une « psychose collective » de défis, de menaces, et empêche une utile collaboration entre les États.

En dénonçant les excès du nationalisme, contraires aux droits suprêmes de l'esprit et nuisibles aux intérêts mêmes qu'il veut servir, M. Regis de Vibraye a mis en lumière un des éléments de trouble les plus graves parmi ceux qui agitent la société moderne, « une mentalité d'époque de crise » qui alimente trop de malentendus entre des peuples et les aveugle sur leur véritable bien. S'il est vrai que les Etats-Unis d'Europe pourront devenir, un jour, une réalité, c'est que, ce jour-là, l'époque de crise sera passée et qu'un nationalisme plus vaste, le nationalisme européen, succédera aux « nationalismes nationaux », en attendant que la planète tout entière — séduisante chimère ! — consente à renoncer aux guerres engendrées par l'orgueil, la brutalité et les appétits.

Marcel Brion.

LA VIE LITTÉRAIRE ET ARTISTIQUE

A.-D. SERTILLANGES, Membre de l'Institut, Professeur au Saulchoir. — *La trahison de M. Julien Benda.*

Suite de l'examen des propositions de M. Benda, les trois premières ayant été examinées dans le précédent article :

4° : L'international est opposé au national.
5° : Le divin est opposé à l'humain.
6° : La civilisation n'est le propos, la tâche ni l'œuvre de personne ; elle est un effet du hasard.
7° : Le clerc doit se désintéresser de sa propre action cléricale.
8° : Peut-être que tout cela ne signifie rien...

H. LELONG. — *Il y a un art chrétien.*

E. L. — *L'enseignement de l'art.*

MARCEL BRION. — « *La chose littéraire* ». — *Un poète italien.*

E. DECAHORS. — « *Deux petits hommes et leur mère* ».

*** — *Le snobisme littéraire. — L'Académie italienne. — En Turquie.*

M. MATHÉ. — *Les disques.*

La trahison de M. Julien Benda[1]

II

J'ai concédé à M. Julien Benda la cohérence parfaite de ses propositions ; c'est un compliment au logicien, si ce n'en est pas un au penseur. Il faut bien le dire pourtant — et je le dis moins à regret qu'avec sympathie, car au logicien je préfère l'homme —, la cohérence des propositions essentielles ne peut ici que reporter la contradiction. M. Benda est condamné à se contredire, en face de propositions comme les siennes, par cela même qu'il conserve de vérité, qu'il montre de générosité et d'attachement aux plus hautes valeurs humaines. C'est grand dommage ; on eût aimé louer sans réserve ce qu'il y avait ici d'excellent. Je le fais, quant à moi, avec le moins de réserves possible ; car à cause des idées je suis de ceux « qui ont un goût secret pour l'adversaire », ainsi que disait Péguy précisément à propos de M. Benda. Si on le voit peu ici, c'est qu'ici il est question de mes réserves. En tout cas, dans les deux volumes en question, les grandes assertions se tiennent, et nous allons retrouver l'influence des premières dans ce qui suit.

4e Proposition : *L'international est opposé au national.* — M. Benda n'écrit pas ces mots ; mais il combat ce qu'il appelle le « pacifisme à prétention patriotique », et il l'entend de celui « qui prétend exalter l'humanitarisme,

(1) Cf. *La Vie Intellectuelle*, mai 1929.

prêcher le relâchement de l'esprit militaire, de la passion nationale, et cependant ne pas nuire à l'intérêt de la nation, ne pas compromettre sa force de résistance en face de l'étranger »; position, dit-il, « antipathique aux âmes droites ». N'est-ce pas que l'intérêt national et l'intérêt international, savoir le bien de la paix, sont de soi inconciliables? Que veut ici M. Benda? quelle attitude, d'après lui, pourra être sympathique aux âmes droites? Faut-il exciter les passions nationales, au détriment de la paix humaine, de l' « universel », du « divin »? Faut-il plutôt calmer ces passions, mais alors en prenant son parti de « nuire à l'intérêt de la nation » et de « compromettte sa force de résistance en face de l'étranger »? Cette dernière position est évidemment celle que notre juge recommande aux clercs, celle qu'il adopte pour lui-même : aussi se vante-t-il d'être, comme clerc, un « mauvais patriote ». Cela n'est pas se rejeter hors de la nation; il y aurait une grave injustice à le prétendre. M. Benda se dit : Moi je suis clerc; mais d'autres ne le sont point; à eux de défendre la nation; à moi de prôner ce qui pourrait, ce qui devrait lui nuire si les laïcs n'étaient pas là, mais qui, eux étant là, trouve son antidote. A nous tous, les uns recommandant ceci, qui nuit à cela, les autres cela, qui nuit à ceci, nous ferons une besogne complète. Qu'on en fasse autant à l'étranger, et il en résultera... Nous verrons; la thèse ainsi posée a une portée générale sur laquelle nous devrons revenir. Je retiens pour l'instant qu'aux yeux de notre auteur, il est impossible de travailler pour son pays sans travailler contre l'étranger, d'aimer son pays sans haïr l'étranger, et les uns sont voués à cet amour, à ce service parce qu'ils ne sont pas clercs, les autres à cette haine et à cette nuisance parce qu'ils le sont. Le lecteur voudra bien croire que cela n'est pas de mon invention; les textes abondent.

Le théoricien reconnaît pourtant que les nations sont nées de « mouvements d'humanité profonde », et il s'élève noblement contre ceux qui blessent ces aspirations, « s'appelassent-ils Montaigne, Voltaire ou Anatole France ». Très bien ; une telle indépendance fait honneur à qui l'affiche crûment devant des troupes partisanes. Mais les mouvements de l'humanité profonde n'ont-ils plus l'adhésion des clercs ? Le clerc s'établit-il hors l'humanité, hors la vie ? Quand l'homme cherche sa voie, et qu'il la trouve dans la famille, dans la cité, dans la nation, en attendant une synthèse plus vaste où tout l'humain pourrait trouver sa formule décisive, le clerc, c'est-à-dire le penseur, considère-t-il que son rôle, au lieu de guider, d'avertir, de prévenir les déviations, de corriger les écarts, et, pour en avoir le droit, d'avouer et de sanctionner la valeur de ce qu'il règle, considère-t-il que ce rôle consiste à se désintéresser, à se vanter de ce désintéressement, à le considérer comme « sa fonction essentielle », abandonnant aux « instincts aveugles », aux « passions violentes », au lieu de l'amour réglé que lui-même pourrait fournir, le soin de servir ces aspirations de l'humanité profonde dont il a proclamé la grandeur ? On ne peut mieux répéter, et à propos d'un plus grave objet, que la pensée et la vie sont à l'opposé l'une de l'autre, que le réel est, de soi, hostile à l'idéal, comme le marquait la première « proposition ».

Nous sommes, certes, avec notre docteur, pour condamner la prédominance du national sur l'universel, s'il entend par l'universel la justice, la vérité, le bien, sans acception de personne. Nous accepterions même — je ne sais s'il en est d'accord — la *prédominance de l'universel sur le national* même dans l'ordre politique, si, dans cet ordre, l'universel avait un organe et offrait des garanties à la mesure de ses exigences. Pour le moment, cet organe

n'existe pas; la Société des Nations, telle qu'elle est aujourd'hui, n'y peut évidemment prétendre; là où elle est ou serait demain réellement efficace, nous consentons qu'on plie à ses décisions, prises du bien commun, l'intérêt national; là où elle est impuisante à arbitrer ou à faire exécuter ses sentences, nous sommes bien obligés de considérer, politiquement parlant, notre bien national comme notre souverain bien provisoire. Nous prendrons charge du monde quand le monde pourra et voudra prendre charge de nous, je veux dire des biens que nous représentons, comme cela se fait en famille, en cité et en nation.

Toujours est-il que nous sommes d'accord avec notre censeur pour préférer l'universel, là où il coïncide avec le vrai et le juste. En conséquence, nous blâmons avec lui l'attitude de ces *clercs* qui ont donné leur œuvre comme l'expression quasi exclusive d'un esprit national, méconnaissant ainsi la transcendance de l'esprit et favorisant les oppositions, là où ils devaient servir de lien par dessus les frontières. A plus forte raison applaudissons-nous à la condamnation de ces historiens, voire de ces métaphysiciens, dont tout le travail fut au service des ambitions de leur pays et destiné à justifier un jour leurs violences. Cela ne se trouve qu'en Allemagne, note fort bien M. Benda. Il faut être un Hégel ou un Fichte, pour penser que l'Être universel est intéressé au triomphe allemand. Mais si un Français le disait de son pays, nous serions contre lui tout autant.

En conséquence encore de cette prééminence du moral sur le national, nous condamnons de la façon la plus formelle le principe de la « raison d'État », la « soumission aveugle » à l'autorité sociale contre la justice, l'apologie des crimes politiques qui ont agrandi la nation, qui ont, soi-disant, « fait la France ». Sur ce dernier terrain, où la

discussion pourrait être vive, peut-être indéfinie, il convient qu'un patriote parle avec précaution et ne risque pas de faire chorus à des jugements étrangers qui, sous prétexte de moralité, sont réellement des actes politiques ; mais la modération ou le silence même ne sont pas des approbations. Nous désapprouvons le mal, où qu'il soit, et quelque intérêt qu'il serve. Il n'est pas inutile de le répéter, en face de certaines déformations de conscience que M. Benda n'a pas été sans relever et que nous ne pouvons le blâmer d'avoir marquées d'un stigmate.

Ce penseur déplore la perte de l'esprit de *chrétienté* ; nous aussi. L'humanité était meilleure, de se considérer tout d'abord comme *une*, et fragmentée en nations uniquement par de superficielles contingences. Il faut remarquer toutefois que les époques de chrétienté n'étaient, politiquement, ni plus pacifiques, ni plus unitaires que les nôtres ; les conflits y étaient plus dilués ; tant s'en faut qu'ils fussent moindres, et l'unité, plus large, était aussi, politiquement toujours, beaucoup plus lâche. On peut donc se demander si la constitution de grands corps politiques tout d'abord dressés les uns contre les autres, mais fortement concentrés et pacifiés au dedans, n'était pas une étape indispensable à la socialisation progressive du monde. On ne crée une vraie famille qu'avec des individualités fermes, une vraie nation qu'avec des famille solides : on ne fondera sans doute une société des nations au sens propre, bref une humanité, qu'avec des nations ayant pleine conscience d'elles-mêmes, et par suite — car cela s'ensuit absolument, quoi qu'en pense M. Benda — ayant conscience de leur solidarité avec les autres.

Saint Augustin disait : « Rien n'est plus sociable que l'homme par nature, et rien n'est plus insociable par le péché » : cela est vrai des nations comme des individus. De sorte que le vrai travail à faire, pour le *clerc* qui ne

veut point trahir, c'est de dénoncer et combattre le péché, ce n'est pas de désavouer les peuples. M. Benda s'acquitte fort bien de sa première tâche, et en cela nous sommes avec lui ; mais la seconde est de trop. Désavouer les nations ; déclarer que le patriotisme n'a « aucune valeur morale », ce qui veut dire — et on le dit d'ailleurs — aucune valeur rationnelle, ce qui voudrait dire, à la base, aucune valeur *naturelle*, l'entendant de la nature essentielle telle que Dieu la pense, telle que la juge notre raison, c'est ce que nous ne pouvons approuver.

Le *clerc* en chef rame ici contre le courant universel. Ce n'est pas un rôle pour lui déplaire ; mais l'attitude a un double inconvénient : l'artifice et la contradiction s'y attachent. Je dis l'artifice, parce que l'auteur, qui a pris la plume pour dénoncer les clercs *de son temps*, et qui à toutes les pages leur fait honte de ne pas ressembler à ceux des autres temps, en réalité s'oppose, ici, aux clercs de tous les temps, qui en immense majorité ont fait place à la patrie dans leurs théories mêmes, ou bien dans leur pratique réfléchie. Les textes qu'il avance pour appuyer ses condamnations, s'ils peuvent bien condamner en effet tel ou tel, qui prêtent à la patrie une valeur absolue qu'elle n'a point, le condamnent également lui-même, en tant qu'il ne lui en accorde aucune. M. Benda s'efforce de ne pas le voir ; il s'en tire par de petites habiletés, des atténuations, des partages ; mais au fond, les auteurs appelés à la rescousse, ou bien n'atteignent que lui, ou du moins, s'ils frappent quelqu'un à sa requête, ne se retirent pas sans lui avoir envoyé à lui-même quelque nasarde.

Au surplus, je dis que l'auteur de la thèse est condamné par elle à la contradiction ; car M. Benda est en réalité aussi patriote qu'un autre ; je l'ai dit et je me plais à le redire ; cela se sent à des mouvements d'âme qui ne trom-

pent point; il l'est, même intellectuellement, quand il s'oublie, et pour son honneur il s'oublie souvent. Mais ensuite, pour s'accorder avec lui-même, le voilà tenu de biaiser; il est incliné à des gestes peu cohérents, à des formulations embarrassées, qui s'obscurcissent l'une l'autre.

Cela regarde M. Benda. Ce qui nous regarde, nous, catholiques, c'est de ne pas laisser fausser nos doctrines, et de couvrir nos autorités, quand on formule contre elles, sans sujet, les plus graves accusations doctrinales.

Notre critique prétend que le Saint-Siège, aujourd'hui, « n'a pas un mot de blâme pour la volonté des peuples de se poser dans le distinct et de repousser l'universalisme ». On voudrait savoir avec précision ce que cela signifie. — Que le Saint-Siège ne blâme pas les organisations nationales et ne condamne pas le patriotisme? En effet! le pouvoir spirituel est très loin de cette pensée, qui contredit à toute sa morale, et non seulement à sa morale actuelle, qu'on tente arbitrairement d'opposer à celle de jadis, mais à sa morale de tous les temps, parce que c'est celle de ses apôtres et partant, à ses yeux, celle de l'Évangile.

M. Benda veut bien nous renvoyer à saint Paul, qui a dit : « *Il n'y a plus ni Juif ni Grec... vous n'êtes plus qu'un en Jésus-Christ* », et il pense bien nous embarrasser; mais il nous invite simplement à reprendre après lui ses textes. Dans ce même passage, saint Paul dit aussi : « *Il n'y a plus ni femme, ni homme* », serait-ce pour abolir la distinction des sexes? Il s'agit là manifestement de savoir qui est appelé au bénéfice du salut par le Christ : un peuple seulement, le juif, ou bien tous les peuples; une classe sociale seulement, les hommes libres, ou bien toutes les classes; un sexe seulement, celui qui domine l'autre, ou bien tou-

tes les âmes ; cela n'a rien à voir avec la distinction politique des peuples.

Je me trompe ; à titre de conséquence lointaine, cela peut importer beaucoup, de même qu'il importait, pour la libération future des esclaves, qu'il eût été dit dès l'abord, bien que ce fût sur le terrain religieux seul : « *Il n'y a plus* (dans le Christ) *ni maître ni esclave.* » Si un jour les nations consentent à tirer de leur unité spirituelle des conséquences juridiques et politiques, formant une société véritable, réalisant la définitive unité humaine, on pourra dire que la prédication de saint Paul et celle de l'Église en aura été le point de départ ; mais tout d'abord cela ne sera point au détriment de la diversité des nations, et laissera donc, en l'élargissant, toute sa valeur au patriotisme ; ensuite, cela n'entraîne rien quant à la portée directement politique des textes cités. Personne donc ne peut, au nom de la pensée paulinienne, condamner le patriotisme actuel, pourvu qu'il respecte la vérité et la justice, de même que l'assertion « *il n'y a plus ni maître ni esclave* » ne condamnait, au temps de saint Paul, aucun maître d'esclave juste et bon.

Mais sans doute notre censeur veut signifier que le Saint-Siège néglige de blâmer dans les nations le « distinct » qui s'oppose, le distinct qui est hostile, qui est injuste, qui hait ; et qu'il oublie de louer l' « universalisme » moral qui amènerait la concorde, la compréhension, la paix entre les peuples ? En ce cas, je me demande au nom de quoi on pourrait attribuer au Saint-Siège des lâchetés pareilles.

Ah ! certes, l'Église se garde d'aiguiser, sous prétexte de les calmer, les animosités et les âpres convoitises nationales ; chargée de tant d'intérêts, elle est tenue à beaucoup de prudences, de patiences, comme une mère qui *ne voit pas*, quand elle ne peut utilement sévir. Intervenir

comme le voudrait notre clerc en son nouveau « J'accuse » ; protester, crier haut « le droit », c'est-à-dire, souvent, jeter dans le concret des paroles soi-disant éternelles, et qui de fait, vu les circonstances et les remous du réel, prennent aussitôt une portée politique, c'est ce que l'Église ne fait que tout mûrement pesé. Nous l'en louons. Mais dire le droit à titre d'enseignement, à son heure, comme docteur et juge des docteurs, ce qui est sa fonction, à quelle époque « récente » notre Église y a-t-elle manqué? Fûmes-nous sevrés d'avertissements, avant, pendant et après la guerre, et sous Léon XIII, et toujours, touchant la nécessité de calmer les passions belliqueuses, de revenir à l'esprit de fraternité, de préparer et d'achever la paix? Je ne m'attarderai pas à citer des textes ; ils sont trop. J'ose dire que *tous* les documents pontificaux, sans exception, quand ils traitent directement ou indirectement cette question, rappellent aux hommes leur unité dans le Christ, leurs devoirs de charité universelle, et à plus forte raison la justice.

M. Benda ne lit point les encycliques. Il est pourtant grand liseur. Son instinct l'avertirait-il qu'il y a là danger pour sa thèse? Il aime mieux (sa thèse lui permettant de louer au passé) admirer une instruction pastorale de Le Franc de Pompignan, évêque du Puy, 1763, disant : « Le chrétien est tout à la fois cosmopolite et patriote; les deux qualités ne sont pas incompatibles (l'admirateur de ce texte assure précisément qu'elles le sont); le monde est à la vérité une patrie commune, ou pour parler plus chrétiennement un exil commun. » Et le lecteur s'écrie : « Est-il un seul prélat, dans aucune chaire d'Europe, qui oserait prononcer encore, etc... » Mais, Monsieur, tout le monde, chez nous, dit cela! Vous ne nous lisez pas! ou bien vous nous lisez comme les marchands de vieux fer fouillent les caisses des soupentes : avec un aimant.

Mgr Julien vient de rééditer ces propos, après cent autres, en sa leçon à la Semaine Sociale du Havre (1), où il proclame un « pacifisme chrétien qui doit circuler à travers les institutions sociales, à travers les frontières, comme un esprit capable de soulever l'homme au-dessus de ses égoïsmes et les nations au-dessus de leurs querelles ».

Personnellement, je ne suis point prélat, mais je suis pire, d'après le Fléau des clercs ; or j'ai fait applaudir à Limoges, par plus de mille dirigeants catholiques, les paroles suivantes, qui rejoignent, je crois, celles de Le Franc de Pompignan, celles de Monseigneur d'Arras : « Les frontières sont des cloisons administratives, politiques, économiques, géographiques ou ethnographiques : ce ne sont pas des cloisons morales. Elles sont chargées de garder du bien humain ; de fournir aux sentiments des appuis, pour qu'ils s'avancent en cercles concentriques de l'intime au lointain, sans oublier que le lointain, en Dieu, est tout proche (2). » Et plus loin — je vais bien étonner M. Benda ! je dépasse, et de beaucoup, son cher Pompignan : « J'estime que la vie humaine n'a pas proprement commencé tant que l'unité humaine, qui est sans doute le fait humain par excellence, qui est le fait évangélique en son fond... n'a pas d'effets socialisés, n'a pas d'effets juridiques et politiques, comme elle a un organe religieux et moral dans l'Église ; tant que nous sommes en tas séparés, divisés, opposés, luttant au hasard des rencontres, au lieu de former une ruche où chaque alvéole conserverait de droit ses cloisons, mais n'en tiendrait pas moins à l'ensemble, de façon à mener une vie commune, qui serait

(1) *La doctrine traditionnelle de l'Eglise sur les Règles de la vie internationale*, p. 27.

(2) *La Morale chrétienne et les Relations internationales*. Compte-rendu de la Semaine Sociale de Limoges, p. 372.

tout court la vie. » Voilà le langage des *traîtres*, ô bon justicier.

Mais il était question du Saint-Siège. A quelles sources M. Benda puise-t-il — puisqu'il ne lit pas les Encycliques, pour dévoiler sa haute trahison? Il apporte un texte qui à vrai dire ne me plaît pas beaucoup, mais qui reproduit après tout, sans trop flatter ses traits, la doctrine commune. D'où provient ce texte? — On s'attendrait du moins à quelque bref, à une communication de la Secrétairerie d'État, d'une Congrégation romaine, etc. Non; il s'agit d' « une publication qui est en quelque sorte l'expression officielle de la pensée pontificale ». — Savoir? — l'article *Patrie* du Dictionnaire d'Apologétique!

M. Benda n'a pas idée du bon rire qui accueillerait dans un modeste séminaire une telle allégation. C'est comme si, à l'Académie des Sciences morales et politiques, je donnais la *Trahison des Clercs* et la *Fin de l'Éternel* pour les organes quasi officiels de la République française. Notre juge-mage nous dira qu'il n'est pas séminariste et qu'il n'est pas tenu de savoir ces choses. Sans doute, avant de monter sur son tribunal; mais après?

La même réponse me sera faite sans doute, appelant la même réplique, si je relève ce que dit M. Benda touchant la guerre et le service militaire des ecclésiastiques. La thèse est excellente; c'est celle même de l'Église. Il convient que le prêtre soit écarté de tout conflit sanglant, sauf pour relever et pour guérir; il sert bien mieux ainsi, même son pays, et à plus forte raison la charité éternelle. Nous sommes reconnaissants à M. Benda de rappeler ces vérités. Mais où voit-il que l'Église y renonce? Il signale des faits? Le fait qu'il y a, c'est que le monde déchristianisé ne comprend plus bien ces choses, que les législations en font litière : alors, faut-il tout briser? L'Église a bien assez d'occasions de conflits! elle évite de les provoquer

sans obligation. Il n'y a pas ici d'obligation, sauf celle de maintenir le principe, ce qu'elle fait, bien que ce ne soit point sous la forme que suppose, avec une ironie peu respectueuse, notre haut censeur. « Tout clerc, dit-il, continuant d'être, comme par le passé, l'objet d'un interdit — qu'on lève quelques minutes après qu'on l'a prononcé... » On voudrait savoir de M. Benda à quelle cérémonie il fait ainsi allusion. Sur son inévitable silence, on lui apprendrait qu'il n'y a jamais eu aucun « interdit » contre les ecclésiastiques combattants, mais seulement une *irrégularité*, ce qui est tout autre chose ; qu'une irrégularité canonique s'encourt, mais ne se « prononce » pas ; que sa signification était ici celle d'un vœu de douceur (*lenitas*) et non d'une exigence morale hors de cause (1). Car, comme le distingue fort bien le P. de la Brière dans un travail qui scandalise notre canoniste occasionnel, le port des armes, chez les clercs, est contraire aux *convenances* chrétiennes, mais ne s'oppose, en cas de guerre juste, à aucune loi. La conduite de l'Église en cette matière est parfaitement simple, et naturelle, et prudente. Ce n'est pas une pose de clerc risque-tout ; mais une mère a d'autres soucis que de prendre une attitude « non pratique » et de se faire « essentiellement utopiste » ; elle pense à ses enfants.

Dans toute cette question des rapports internationaux, de la fraternité universelle et du patriotisme, du droit de guerre et de la cléricature, notre arbitre accumule, outre les paradoxes que j'ai dit, les à peu près doctrinaux, les quiproquos, les méprises, les inexactitudes justificatives,

(1) J'en parle au passé ; car de fait, cette irrégularité a été supprimée par le nouveau Code, pour la raison qu'elle visait ceux qui avaient *effectivement* versé le sang (preuve nouvelle qu'il ne s'agissait pas de loi morale) et qu'avec les armes modernes on ne sait plus qui a ou qui n'a pas versé le sang.

dont certaines ont grand besoin, on devra le reconnaître après l'exemple suivant, d'une indulgence sympathique à laquelle on ne se refuse point. Page 268 de la *Trahison des Clercs*, le regretté Mgr Batiffol est mis en cause comme un homme qu'on « ose à peine citer », parce qu'il fait à l'objectant généreux « la part trop belle ». Motif? Premièrement cet historien a dit que l'Église, partie du pacifisme évangélique, « a abouti sans se déjuger à une doctrine de la moralité de la guerre ». Il s'agit bien entendu de la guerre juste. Et l'auteur explique comment a pu se réaliser cette évolution. Le « pacifisme » évangélique est un esprit : « *Bienheureux les pacifiques...* »; or un esprit, quand il s'introduit dans une réalité sociale, doit forcément s'y adapter de manière à constituer une doctrine régissant la pratique. On montre donc à la suite de quelles « oscillations », dans la société romaine, cela s'est fait. Voilà.

Du reste, cela n'est rien. La citation est jusqu'ici tendancieuse, injuste; elle n'est pas inexacte. Mais dans cette même page 268, le critique voulant démontrer ce fait « remarquable pour l'historien » que l'imposition du service militaire aux clercs « ne paraît plus soulever aucune protestation de la part de l'Église », cite Mgr Batiffol « statuant » dans ces termes : « Sur la légitimité du service militaire, tout doute est levé. » Or, allez voir à l'endroit cité (*L'Église et le Droit de la guerre*, p. 23), vous trouvez 1° que le texte en question appartient non à Mgr Batiffol, mais à mon confrère M. Thamin, recteur de Bordeaux; 2° que le « doute est levé » non par M. Thamin ou Mgr Batiffol, mais par S. Ambroise, au IV^e^ siècle de notre ère. M. Benda nous donne un relevé d'historien universitaire sur ces faits antiques, comme un verdict de prélat touchant l'attitude actuelle de la papauté.

Ce n'est encore pas tout. Quelques lignes plus bas, après

avoir mentionné, à la suite de S. Ambroise, la conduite des « parfaits », savoir qu'ils s'abstiennent, eux, de toute hostilité, même légitime, Mgr Batiffol conclut, cette fois de sa personne : « Voilà comment, ajouterai-je, les saints, les pacifiques fils de Dieu, parce qu'ils sont les parfaits, et si rares soint-ils, restent le sel de la terre. » C'est la thèse de M. Benda ! Si Mgr Batiffol eût été contemporain de Le Franc de Pompignan, on eût vu encenser et exposer à nos vénérations cette sentence bien *cléricale* ; mais il était de ce temps de trahison ; il devait avoir trahi, et on l'en accuse de confiance ; le voilà au rang des « singuliers chrétiens ».

5e Proposition : *Le divin est opposé à l'humain.* — Je serai court ici ; d'abord parce que j'ai été long ; ensuite parce que de plus en plus, en avançant, les principes et les solutions se recouvrent. A mon habitude et avec plaisir, je relève, plus explicitement que je n'ai fait, l'élévation de pensée avec laquelle M. Benda prend parti contre ces *religions de l'humanité* qui se croient très épurées et ne sont au fond qu'un dangereux paganisme. « L'adoration d'un être fini, fût-il l'humanité, étant l'adoration d'un être dont l'existence est faite de sa victoire sur un être extérieur à lui, est toujours un principe de haine et d'orgueil, et la seule manière d'apprendre aux hommes l'abolition de ces passions, c'est de leur proposer l'adoration d'un être dont l'existence n'implique pas une victoire de cette sorte, parce que rien ne se conçoit qui lui soit extérieur. » Parfait. Cet être, c'est Dieu ; mais si rien ne se conçoit qui soit extérieur à Dieu, comment peut-on adorer Dieu sans adopter et recevoir en estime toute réalité qui lui est en quelque sorte intérieure, qui émane de lui, et sans doute pour des fins dont il ne se désintéresse pas. Il ne s'agirait plus alors, pour le clerc, du rejet du *pratique* au

profit de pures idées, mais d'une hiérarchie de valeurs, ce qui serait notre thèse.

Hélas ! voici que tout se complique fâcheusement d'autre part. « Depuis un demi-siècle », nous adorons nous aussi, catholiques, « un être fini », un être dont l'existence — ou du moins l'accroissement — est le fait « de sa victoire sur un être extérieur », et de là viendrait que nous participons à cet esprit particulariste, à cet esprit de haine et d'orgueil qui est le venin du clerc patriote, du clerc réaliste, du clerc pratique, du clerc corrompu (*Trahison*, p. 191-195).

On est stupéfait ; mais patiemment, tout s'éclaire. Cela remonte haut. Nous ne comprenons plus bien la création. Pour nous (depuis cinquante ans, notez-le) « Dieu, en créant le monde, n'assiste plus à un épandement nécessaire de sa nature ; il voit se dresser, par sa puissance — d'aucuns, pour atténuer l'arbitraire, disent par sa bienveillance — une chose nettement distincte de lui et sur laquelle il met la main ; son acte, quoi qu'on puisse dire, est le modèle parfait de l'accroissement temporel. Comme l'ancien prophète d'Israël, le clerc moderne enseigne aux hommes : « *Déployez votre zèle pour l'Éternel, dieu des armées.* » (p. 194, fin.) Décidément, la théologie de M. Benda est particulière, et son information bien curieuse. Je passe sur le Yahvéh-Sabaoth, Dieu des Armées, mais surtout des armées célestes, c'est-à-dire des anges et des astres, interprété par un Israélite comme protecteur spécial des troupiers. Je passe aussi sur ce partage des théologiens en partisans de la puissance divine et partisans de sa bonté (!). Mais pour aller au fond des choses, ce qui précède signifie que jusqu'au dernier demi-siècle, l'Église voyait Dieu créateur « assistant » passivement à « un épandement nécessaire de sa nature » sans que « sa puissance » ou « sa bienveillance » y fussent pour rien. — M. Benda est bien renseigné ! Et aujour

d'hui, pour nos esprits dévoyés, Dieu créant par puissance, et par bienveillance, non par nécessité ; Dieu posant ainsi librement une œuvre distincte de lui, bien qu'elle ne sorte point de son sein, qui n'a pas de dehors ; Dieu, dis-je, en est réduit à « mettre la main » sur son œuvre comme un conquérant sur un territoire et à s'en faire un objet d' « accroissement ». Quel mauvais exemple, en vérité ! Mais M. Benda est-il ici bien sérieux ? On en doutera. Je le croyais philosophe : on ne le voit point ici. Je ne sais s'il est père ; s'il l'était, je lui demanderais si sa libre paternité eut pour but de « mettre la main » sur son fils et de satisfaire aux dépens d'un malheureux des visées impérialistes. L'exemple est très imparfait ; mais la différence ne favorise pas le penseur.

Et où est après cela le Dieu fini ? l'éternel et le temporel « essentiellement confondus », de façon à ce que l'essence de la divinité consiste dans « la faculté » d'être à la fois une chose et la négation de cette chose » ? — Notre critique caractérise ainsi l'Incarnation, dont j'ai le regret de constater qu'il parle avec une légèreté et un irrespect qui m'étonnent. Il « ose dire que cette conception aura été un des plus grands crimes contre la civilisation ; non seulement parce que, en proposant aux hommes une divinité qui est *par essence* (c'est l'auteur qui souligne) entachée d'humanité, elle favorise — elle sanctifie — le penchant qu'ont la plupart d'entre eux à biaiser avec l'idée du divin et les exigences de cet idéal ; non seulement parce qu'elle les invite ainsi nécessairement, quoi qu'elle en dise, à s'adorer eux-mêmes sous l'aspect du divin ; mais parce qu'elle fait consister l'adhésion au Souverain Bien dans le mépris de l'idée intelligible et la glorification de l'idée confuse ».

En vérité, M. Benda exagère. Ne faudrait-il pas se souvenir que, durant près de deux mille ans, de plus grands

que nous ont cru à l'Incarnation ; n'y ont pas vu « un cercle carré » ; n'y ont pas trouvé motif de « s'adorer eux-mêmes », mais de se renoncer pour les autres à la suite de leur Maître ; qu'ils ont satisfait aux *exigences du divin* jusqu'à l'héroïsme, réalisé « cet idéal » plus que tous, et, par là, n'ont pas été étrangers à la « civilisation », mais ont été les facteurs principaux de la nôtre, que la raréfaction de leurs imitateurs inquiète et menace. Enfin, n'est-on pas revenu, vraiment, de cette persuasion qu'en tout sujet un critique est tenu de se renseigner avant de conclure ; mais qu'il peut parler hardiment, en la matière la plus délicate et pour lui la plus étrangère, dès qu'il s'agit de religion ? M. Benda parle de l'Incarnation, et il ignore manifestement de quoi il s'agit. La boutade de Spinoza qu'il nous cite n'était pas pour l'en informer. Qu'il lise du moins le *Symbole de saint Athanase* ; il y verra que dans l'Incarnation, la Divinité n'est « entachée » de quoi que ce soit ; qu'elle y demeure *parfaite* (*perfectus Deus*) autant que l'humanité parfaite (*perfectus homo*) ; que l'Incarnation n'est donc pas une question d' « essence », mais de personne. « *Unus autem, non conversione Divinitatis in carnem ; sed assumptione humanitatis in Deum. Unus omnino non confusione substantiae, sed unitate personae.* » Et c'est-à-dire que l'humanité individuelle du Christ, au lieu de trouver son centre en elle-même, est centrée en Dieu, qui l'« *assume* ». « *Quod non erat* (*Deus*) *assumpsit* ». Que Dieu assume ainsi l'humanité, cela ne change rien en lui, *non pas même au titre de relation réelle, nouvellement acquise,* ainsi que notre théologien improvisé peut le voir chez son illustre confrère saint Thomas d'Aquin (Somme Théologique, III^e^ Partie, q. II, art. 7). Tout se passe ici dans l'homme ; en Dieu, rien, non pas même un nouveau rapport. On ne peut, je pense, pousser plus loin le respect doctrinal pour l'intangible Divinité. Il faudrait après cela

nous prouver que « depuis un demi-siècle » il a été innové quoi que ce soit en la matière. On ne l'essaiera point, et l'on aura raison.

Quant à voir dans la doctrine de l'Incarnation « le mépris de l'idée intelligible et la glorification de l'idée confuse », eh ! eh ! j'en connais un, celui que je viens de citer, le grand Docteur de l'Incarnation, qui pourrait donner à plus d'un des leçons d'*idée intelligible*, antidote des *idées confuses*. M. Benda s'extasie à bon droit devant la magnifique définition du Dieu d'Aristote : la *Pensée de la Pensée*. C'est là certes une idée intelligible. Mais ni M. Benda, ni Aristote, ni personne ne nous expliquera comment un *sujet* de pensée peut être identique à un *objet* de pensée et à un *acte* de pensée, ainsi que l'implique cette définition ; cela, sans parler des autres attributs du Dieu aristotélicien, qui sont aussi identiques entre eux et identiques à Dieu même. Il y a là un mystère aussi impénétrable pour nous que celui de la Trinité, que celui de l'Incarnation. La formule et la conception n'en sont pas moins claires. Il ne faut pas confondre, là surtout où le divin entre en cause, la netteté d'une pensée avec la clarté, pour nous, de son contenu. Nous ne sommes pas à la mesure de toutes choses, même de celles que nous pouvons énoncer clairement.

Après le divin en soi et le divin immanent au Christ homme, notre clerc-mage s'en prend au divin de la sainteté, au divin de la mysticité courante, au divin de la moralité, au divin des activités intellectuelles désintéressées : science, art, lettres, métaphysique. Il entend séparer tout cela du « réel », du « pratique », surtout du « national », auquel il en veut tant. Ne s'offense-t-il pas de voir dans nos églises, « offerte à la vénération de ses fidèles (du Christ) glaive au flanc, une héroïne nationale » ?

Il pense que le Christ lui-même s'en offenserait. On a le droit de croire qu'il s'abuse. Si le Christ vient sanctifier la vie, encore une fois il faut qu'il l'adopte, non dans ses défauts, mais dans sa nature. La sociabilité est un attribut naturel de l'homme ; les nations sont un effort peut-être provisoire, en leur état actuel, mais un effet authentique et normal de cette sociabilité : il faut donc qu'on les défende, au besoin, dans de justes guerres, et si l'un des héros de la vertu humaine s'y consacre et y brille d'un éclat hors de pair, il mérite un culte. Ce ne sont pas là, j'espère, des « idées confuses ».

M. Benda, passant des saints aux hommes d'Église, constate avec regret que « l'immense majorité de ces hommes ont, depuis cinquante ans (toujours) et par tous les pays d'Europe, adhéré au sentiment national et donc cessé de donner au monde le spectacle de cœurs uniquement occupés de Dieu ». Je dois dire que certains des reproches qui suivent sont justifiés parfois ici ou là et même parfaitement justifiés. Mais il s'agit du principe. « Adhérer au sentiment national », n'est-ce pas aussi « s'occuper de Dieu », si c'est à cause de Dieu qu'on y adhère, parce que la nation est fille de Dieu, instrument de la providence de Dieu, cliente de Dieu, à son rang et toutes conditions morales étant sauves ? Que si ces conditions ne sont pas réalisées, ce qui est, hélas ! fréquent, on ne travaillera pas au redressement en se refusant au sentiment national, mais en l'épurant en soi et, si on le peut, chez les autres.

Il en est de même quant à la part de « divin » que contient le sentiment moral. M. Benda oppose Barrès à Renan, parce que celui-ci a dit : « L'homme n'appartient ni à sa langue ni à sa race ; il n'appartient qu'à lui-même ; car c'est un être libre, c'est-à-dire un être moral », alors que Barrès réplique : « Ce qui est moral, c'est de ne pas

se vouloir libre de sa race. » Je n'ai pas envie de contester les oppositions foncières de Renan et de Barrès ; mais ici, je ne vois d'opposition aucune ; il me paraît que, bien comprises, les deux formules sont vraies et se complètent. Celle de Renan est très supérieure, car elle exprime une vérité bien plus haute ; mais Barrès l'achève en faisant la part du temporel, qui lui aussi est moral. La haute vérité mise ici au relief par Renan est celle qui s'exprime dans cet adage apostolique : « *Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes* ». Comme fils de Dieu, comme êtres moraux, nous n'appartenons en effet à rien de terrestre ; périsse tout l'univers, plutôt que d'entacher ou de compromettre cette sublime liberté ! Mais dans son exercice, cette liberté de la conscience n'a-t-elle pas à tenir compte des objets, de leur valeur humaine et, par là, divine, s'il est convenu que l'humain est relié au divin à tout le moins par l'idée de providence? En ce sens, on ne doit pas « se vouloir libre de sa race » ; mais en ce sens également, ce n'est plus la race, qui pèse, c'est ce que Renan veut à bon droit sauver : le moral, le rationnel et le libre, le divin.

Notre critique s'étonne « de voir des gens d'Église, parce qu'un auteur a opposé le national au divin, se dresser contre lui avec autant d'indignation que s'il lui eût opposé la justice et la charité ». Ne vous étonnez pas, lui dirai-je. En soi, dans l'abstrait, il est certain que l'opposition du national au divin est moins « perverse » que l'opposition au divin de la justice et de la charité, ses identiques. Mais pratiquement, au point de vue des effets à redouter — j'entends les effets moraux — le mal n'est peut-être pas moindre ; il peut par occasion être encore plus grand. Un sophisme spécieux et de forme respectueuse a quelquefois plus d'action qu'un blasphème, et blasphémer sa mère peut être occasionnellement plus grave que nier Dieu.

Enfin, au sujet des activités spirituelles désintéressées,

autres que religieuses, je voudrais, sans insister sur l'application à leur cas des principes qui précèdent, relever une observation de notre penseur qui implique une grave méprise. « Je regarde, écrit-il, comme pouvant dire : *Mon royaume n'est pas de ce monde*, tous ceux dont l'activité ne poursuit pas de fins pratiques : l'artiste, le savant, le métaphysicien... » En effet ! et nos scolastiques diraient que l'activité de ces hommes est relative à la *fin* humaine (*se tenet ex parte finis*) et appartient par conséquent à un monde supra-terrestre, alors que les activités « pratiques » sont relatives aux *moyens*, fait de l'homme voyageur ici-bas. Mais l'auteur ajoute : « Plusieurs me diront même que ce sont là les vrais clercs, bien plutôt que le chrétien, lequel n'embrasse les idées de justice et de charité que pour son salut. » Loyalement on met hors de conteste qu' « il existe des hommes, même chrétiens, qui embrassent ces idées hors de toute vue pratique » ; mais l'erreur fondamentale demeure ; les « plusieurs » dont on parle se fourvoient.

Ce n'est pas *quoique* chrétien, qu'un fils du Christ embrasse la justice et la charité « hors de toute vue pratique », c'est *parce qu'*il est chrétien. La justice et la charité orientées vers un résultat autre qu'elles-mêmes ne sont plus, à proprement parler, ni justes, ni charitables. Bien plus que l'art ou la science de ce monde, ces vertus *appartiennent à la fin* et non aux moyens. En faire des moyens de résultats terrestres, et uniquement cela, c'est les dévoyer.

Mais le « salut » ? Là est l'erreur, disons la méconnaissance religieuse de M. Benda, qu'il partage avec beaucoup de nos contemporains, même philosophes. Pour être sincère, je dois dire qu'il y a peut-être bien là un peu de notre faute. Pour des raisons catéchistiques, nous présentons quelquefois très mal, en philosophie, notre idée de

salut. Mais les choses doivent être jugées en elles-mêmes. Or, tel qu'il est, le *salut* chrétien n'est nullement un but « pratique » ; il est, plus que la science, l'art et la métaphysique, ses miettes dispersées, de cet *ordre du divin* que notre auteur nous recommande ; il est *cléricature* à l'état parfait ; il est justice et charité achevées, non point abandonnées ou contredites. Que M. Benda et d'autres avec lui veuillent bien l'entendre : la vertu chrétienne et le salut chrétien ne sont pas seulement en continuité dans la durée, ils sont *homogènes*. La vertu, c'est le salut commencé ; le salut, c'est la vertu achevée, et il n'y en a pas d'autre. C'est pour cela que saint Thomas d'Aquin, dans sa morale théologique, aux bases surnaturelles, a pu ne faire que transposer l'Éthique d'Aristote, qui ne croyait pas, ce semble, à une autre vie. Ce cas est éclairant ! N'y eût-il pas d'autre vie, le principe du salut serait le même, bien que sa réalité substantielle fût autre. Ce salut serait toujours *métaphysique*, au sens étymologique du terme, et par la grâce surnaturelle, même sans la *vision* d'au delà, il le serait davantage ; car nous espérons ainsi pénétrer plus avant dans les intimités divines. On serait vertueux alors pour « sauver son âme », c'est-à-dire pour avancer en elle le règne du divin en toutes ses valeurs, surtout les plus hautes, qui sont la contemplation et l'amour. « Le royaume de Dieu est en vous », a dit le Christ. En fait, selon la foi, ce royaume de Dieu en nous s'épanouit finalement dans un autre monde ; mais encore ne faut-il pas se tromper sur la portée de ces mots. *L'autre monde* n'est pas essentiellement un endroit, c'est un état. Le chrétien pourrait acquérir la *vie éternelle* sans bouger de sa chaise, et le changement ne consisterait que dans un achèvement de ce qu'il porte en soi de valeurs spirituelles ; de sorte qu'il n'y aurait point discontinuité, « récompense » hétérogène, résultant d'un ordre « pratique », mais montée au

parfait. J'ai essayé ailleurs d'expliquer ces choses (1).

6e Proposition : *La Civilisation n'est le propos, la tâche ni l'œuvre de personne ; elle est un effet du hasard.* — On ne croirait pas qu'un philosophe, et qui se dit rationaliste, ait pu concevoir une doctrine méritant d'être formulée ainsi : on va pourtant, je l'espère, louer ma transcription de son exactitude.

On l'a vu tout du long de ses deux ouvrages et dans l'exact résumé qu'il en donne lui-même, M. Benda partage le monde en deux catégories de gens : les *laïcs* et les *clercs*. Les premiers sont consacrés à la « pratique », les seconds à la pure vie de l'esprit. Les premiers, du fait qu'ils sont *pratiques*, qu'ils s'attachent au *réel*, se trouvent livrés, comme tels, à « la religion de la conquête et aux dispositions de l'âme propres à l'assurer : l'orgueil, le courage, la volonté d'accroissement, l'esprit d'agression, le mépris du droit d'autrui... » ; les seconds protestent contre cette morale du réel au nom de valeurs qui sont « essentiellement conçues en rupture des conditions de l'existence réelle », faisant profession d'être « utopistes », « révolutionnaires », « non pratiques », « mauvais patriotes », etc.

A qui revient, dans ces conditions, le travail civilisateur ? Exactement, à personne. Ce n'est pas aux laïcs, à moins qu'on ne consente à appeler civilisation un train du monde dont seraient exclues toutes valeurs spirituelles. Certes M. Benda n'aurait pas assez de mépris pour une telle conception. Ce ne sont pas les clercs, dont l'esprit d'utopie et de révolution, de « désintéressement » non seulement pour eux-mêmes, mais à l'égard de toute réalité, ne saurait rien construire. Leur civilisation à eux, s'ils

(1) Cf. *Les Grandes thèses de la Philosophie thomiste*, ch. VIII : L'activité morale.

en concevaient une qui leur fût propre, n'aurait ni cadres, ni moyens d'action, ni aucun fruit visible ; ce ne serait pas même une thébaïde, qui a besoin, pour subsister, d'un minimum d'organisation.

Or il n'y a personne d'autre.

J'entends la protestation de M. Benda : Je ne partage pas le monde, proprement, en deux catégories de personnes ; mais en deux « éléments », en deux esprits. — Cela n'y change rien, bien que ce soit peu exact. Vous déclarez à maintes reprises que le clerc déchoit, s'il verse à la pratique ou seulement l'estime : vous n'entendez pas sans doute inviter les gens à déchoir ! Vous refuseriez de dire que le laïc déchoit en adoptant les valeurs cléricales ; il monte ; mais vous dites qu'il « manque à sa loi », et c'est la même chose. En dépit du paradoxe des mots, on peut déchoir en montant, si l'on enfreint sa règle. Le monde ne peut marcher, ne fût-ce que théoriquement, sans exiger de chacun l'obéissance à sa propre loi. Vous proposez deux *lois*, non pas trois, et non pas une seule ; or aucune de ces deux lois n'a rapport à une vraie civilisation et ne peut régir une humanité ; aucun des deux groupes théoriques envisagés : laïcs, clercs, n'est donc à proprement parler un agent civilisateur. En raison de quoi je dis : Pour la civilisation, il n'y a personne.

Je m'attends bien à la réplique, et la voici : La civilisation est si peu dépourvue de personnes, qu'elle les a toutes. Ce sont les clercs et les laïques, *ensemble*, les uns corrigeant les autres et se laissant compléter par les autres, qui font la civilisation. Fort bien ; il se peut que les faits soient ainsi, et c'est même, peut-être, assez clair pour n'en pas faire un mystère. Mais nous parlons doctrine. M. Benda expose un programme et, somme toute, une morale. L'intérêt qu'il prend à l'application, nous le verrons bientôt ; mais peu importe ; la doctrine commande,

sans quoi les mots « trahir » ou « remplir sa fonction » n'auraient aucun sens. Or la doctrine exposée ne prévoit aucune coordination des tâches entre laïcs et clercs, aucune fonction de régulation et de synthèse. C'est le hasard qui décidera. La civilisation n'a d'espoir que dans les manquements de chaque groupe à ce qui est « sa loi essentielle ». On espère que le droit civilisateur sera une résultante, comme l'équilibre de la vie entre des espèces qui s'entre-dévorent et dont c'est la nature de s'entre-dévorer. Voilà une conception de l'humanité bien étrange ! Point de morale, en tout cas. Il y en a deux, sans nul principe de coordination ; donc il n'y en a aucune. Quand on définit à juste titre et très noblement la civilisation « la primauté morale conférée au culte du spirituel et au sentiment de l'universel », on se contredit, car il n'y a pas de primauté là où persiste un dualisme irréductible, sans norme suprême. Au fait, la coordination s'établit dans la tête de M. Benda ! Inconsciemment, il se place au-dessus de toute l'humanité, se fait le juge du camp, décrète que tout le reste des humains se distribuera en deux armées également nécessaires et suppute les résultats. Mais comme doctrine à proposer... j'hésite à conclure.

M. Benda est rationaliste : qu'il nous permette de le lui dire, nous le sommes plus que lui. Nous n'abandonnons pas ainsi au hasard l'unité humaine ; nous voulons que tout l'arrangement de la vie soit œuvre de raison ; que tous en aient le souci, sans laisser pour cela de se partager les tâches. Dans ce partage, s'il est réalisé selon nos vues, chacun travaille pour tous ; le clerc est utile au laïc, et il veut l'être, dans la mesure où les activités laïques sont utiles à la fin humaine que lui-même, le clerc, atteint par des voies plus directes. Nous ne prêchons pas la *cléricature absolue*, la *laïcité absolue*, comme des Allemands prêchaient la *guerre absolue*. Nous estimons que ce serait oublier l'homme.

M. Benda, lui, n'ayant pas prévu dans son système cette unité, et pourtant — en homme supérieur et éminemment moral qu'il est — la concevant quand même, se voit réduit à compter, en faveur du bien tel qu'il l'entend, sur la collaboration du mal tel qu'il l'envisage. Si le mal ne fait pas ce qui est « tout son office », le bien sera frustré, se trouvant débordant, et à son tour il deviendra le mal. Pour éviter toute déconvenue, ce bien insuffisant, ce bien partiel qui n'a pas de supérieur devra sans doute protester, secouer le mal qui oublie son office, comme Sorel taquine le bourgeois, son ennemi, parce qu'il ne se bat point ou se bat mal. Pris dans ce piège, on va se trouver amené à déclarer que la guerre réciproque des laïcs et des clercs est juste des deux parts, et que chacun, en cas de manquement, est donc fondé à taxer l'autre d'injustice : « Tel nous apparaît le bon ordre des choses : le clerc, fidèle à son essence, flétrit le réalisme des États, sur quoi ceux-ci, *non moins fidèles à la leur*, lui font boire la ciguë. » Le « bon ordre des choses » n'est-ce pas la justice ? M. Benda en convient : il en convient en dépit de ses propres affirmations maintes fois répétées, en dépit de ses convictions d'homme. Il nous dit : « Si Socrate et Jésus sont les types suprêmes du clerc », ce n'est pas seulement parce qu'ils ont prêché tout l'idéalisme qu'il fallait pour que les laïcs les missent à mort, c'est qu'ils n'ont jamais trouvé surprenant ni injuste que ce sort leur advînt. » Je me demande où M. Benda a pris que Socrate ait trouvé juste sa sentence. Je croyais qu'interrogé sur ce qu'il méritait, il avait répondu : « Être nourri au Prytanée, aux frais de la République. » Quant à Jésus, s'il a « pardonné » à ses ennemis, c'est sans doute qu'il ne les jugeait pas innocents. Ses terribles anathèmes contre les *tueurs de prophètes* ne ressemblent guère à ce qu'exige ici une thèse contradictoire et vraiment trop paradoxale.

7e Proposition : *Le clerc doit se désintéresser de sa propre action cléricale.* — Cela paraît fabuleux : mais c'est écrit, et avec une certaine fierté. Le clerc qu'on nous recommande aime la vérité à tel point qu'il ne daignerait se déranger, même en esprit, de sa contemplation pour s'occuper de son règne. Il n'est pas d'avis de « quitter Dieu pour Dieu », comme faisait saint Bernard. Il ne dit même pas : *Que votre règne arrive !* Son altruisme idéal doit ressembler « à celui du soleil, qui réchauffe la planète en se souciant assez peu qu'elle s'en trouve bien ou mal » (*Fin de l'Éternel,* p. 90). Ce n'est pas reluisant ! Nous sommes bien persuadés que M. Benda, personnellement, vaut mieux que son système. En tout cas, Jésus, « type suprême du clerc », n'a pas embrassé ce système-là ; il a *donné sa vie pour ses brebis.*

L'auteur nous dit en conséquence — si tant est que ce soit là être conséquent, — que s'il a publié la *Trahison des Clercs*, ce n'est nullement dans la pensée de modifier en quoi que ce soit l'orientation des nouvelles générations. Alors, pourquoi ? Qu'avons-nous besoin de savoir ce que pense M. Benda, si ce n'est pour y trouver une lumière ? « L'humanité, dit-il en manière de conclusion, deviendra ce qu'elle pourra ; pour moi, j'ai essayé de voir et de raisonner juste. » Bien ; mais voir, raisonner, ce sont là des pensées ; un livre est un acte. Nous témoignons ainsi, je le crains, d'un coupable penchant pour le « pratique ». Je comprends que même sans aucun but on essaie de voir et de raisonner juste, mais je ne comprends pas qu'on porte cela chez un éditeur.

8e Proposition. (C'est l'octave. *Octava perfectio est*) : *Peut-être que tout cela ne signifie rien.*

Quand on a lu tout au long M. Benda en son vif réqui-

oire, on croit être certain qu'il y plaide un haut idéal : l'il place le clerc infiniment au-dessus du laïc et de ses sses œuvres ; qu'il estime le clerc d'autant mieux qu'il st davantage et qu'il s'éloigne au maximum des soucis rrestres. N'est-ce pas le thème aux mille variations que us avons entendu ? Or voici que pour finir (p. 243) l'au- ur de si tranchantes affirmations, de si hautaines criti- es pose la question de savoir si ce ne sont pas ses vic- nes qui ont raison. « Je me demande (il avoue que c'est ec angoisse et cela l'honore) si l'humanité, en se rangeant jourd'hui à ce régime (celui du laïc), ne trouve pas sa ritable loi et n'adopte pas enfin la vraie table de valeurs 'appelait son essence. La religion du spirituel... m'appa- it dans l'histoire... comme un paradoxe. La loi évidente la matière humaine c'est la conquête des choses et xaltation des mouvements qui l'assurent ; c'est par le as prodigieux des abus qu'une poignée de gens assis a ussi à lui faire croire que les valeurs suprêmes étaient s biens de l'esprit. Aujourd'hui elle s'éveille de ce rage... Orphée ne pouvait cependant pas prétendre que squ'à la fin des âges les fauves se laisseraient prendre à musique. Toutefois on pouvait peut-être espérer qu'Or- ée lui-même ne deviendrait pas un fauve.

Et pourquoi non ? Pourquoi Orphée, reconnaissant son reur, qu'il doit être le premier à rencontrer, s'il est omme du vrai, ne serait-il pas le premier aussi à se nvertir ? N'est-ce pas au plus clerc des clercs, de procla- er la *loi de la jungle*, si cette loi est la vérité ?

Ainsi, contradiction jusqu'à la fin, et au surplus décep- n. Ce qu'on aimait à louer dans son travail, M. Benda us l'arrache ; en tout cas il en fait le geste. Il invitait ut à l'heure l'humanité à se nourrir d'ambroisie et de ison, l'un corrigeant l'autre ; il hésite maintenant à dire est l'ambroisie, où est le poison. Et malgré tout nous

avons trahi, nous clercs ; notre condamnation est acquise on ne nous laisse entrevoir que peut-être avons-nous raison qu'après la levée du tribunal. C'est désespérant.

Pour finir, après ces deux volumes, ne serait-on pas autorisé à en attendre un troisième qui serait intitulé : *Beaucoup de bruit pour rien*? — Eh bien non. Notre conclusion est autre. M. Benda, s'il se trahit ainsi lui-même, ne nous obligera pas à le trahir. Le grand service demeure d'un étalage considérable d'idées que chacun pourra mettre en ordre, de l'analyse parfois aiguë d'une foule d'états d'esprit et de leurs causes, d'un « examen de conscience » comme ceux qu'on offre aux enfants pour préparer leur confession et où ils trouvent : « *J'ai fait ceci, j'ai fait cela.* » Ce que notre censeur dit que nous avons fait, nous ne l'avons pas toujours fait, ou nous ne l'avons pas tout fait, ou nous l'avons fait à un tout autre degré, d'une tout autre manière ; les reproches sont mal justifiés et mal répartis, arbitraires dans le détail, parfois gravement injustes et pour finir contradictoires : n'importe, le tableau général vaut comme jugement éventuel et comme avertissement, à l'égard de cette génération inquiète, désorbitée, remuée par de trop forts événements, poussée dans des sens opposés et qui ne sait pas se reprendre.

A cet égard, notre sentiment décisif touchant la *Trahison des Clercs* doit être un merci ; notre dernier mot doit être malgré tout un hommage. Et si l'on trouve que de notre part aussi c'est une contradiction, celle-là, du moins M. Benda nous la pardonnera.

A.-D. SERTILLANGES, O. P.,
Membre de l'Institut.

NOTES ET RÉFLEXIONS

Il y a un art chrétien

Certes, on ne réservera jamais un trop bon accueil à des ouvrages tels que ce *Manuel d'Art chrétien*, testament du regretté P. Abel Fabre. Enfin ! voilà un *Apollo* baptisé dont les catholiques peuvent être fiers.

J'en pourrais vanter la présentation, souligner l'ampleur de l'information, surtout noter la largeur des vues et la sûreté des jugements. Le P. Fabre apprécie comme il convient les maîtres d'autrefois sans bouder ceux d'aujourd'hui. Aux frères Perret, à Antoine Bourdelle, pour ne citer que ces exemples, il donne leur rang, qui est très élevé.

« Histoire générale de l'Art chrétien depuis les origines jusqu'à nos jours », dit le sous-titre. On pourrait chicaner : il s'agit en réalité des arts plastique et architectonique, et nullement de la musique religieuse, par exemple, qui a sa belle place dans l'art chrétien.

Mais l'auteur du *Manuel*, d'un autre point de vue, critique personnellement le titre de son livre :

« L'étude de l'art religieux ne peut se séparer de la connaissance des beaux-arts en général. Il m'a donc fallu lier l'une à l'autre... On en déduira qu'*il n'y a pas, à proprement parler, d'art chrétien spécifique*. Pas plus qu'il n'y a d'art païen ou d'art musulman. Il y a seulement des arts ethniques et des arts d'époque, parce que l'art varie dans le temps comme dans l'espace, prêtant indifféremment son vocabulaire plastique aux sujets et aux sentiments les plus divers. L'art chrétien n'est ainsi, en fait, qu'un aspect de l'art romain, de l'art byzantin, de l'art du moyen-âge, de l'art classique, de l'art moderne. Et ce dernier mot nous prêche la loi du renouvellement obligatoire. » (*Préface*, p. II.)

Sur quoi le Père Doncœur, non sans raison, rectifie de la sorte :

« ... je dirai plutôt qu'il n'y a pas *un style* chrétien spécifique. Mais je crois qu'il y a un art chrétien. Son objet est assez nettement défini pour qu'il se différencie de tout autre : c'est le monde des réalités chrétiennes; ses dépendances par rapport au culte chrétien lui constituent un ordre propre. » (*Études* du 5 mars 1929, p. 596.)

N'est-ce point là trop restreindre encore la définition de l'art chrétien?

Il va sans dire qu'un manuel traitant d'art chrétien doit se borner aux manifestations de l'art en tant qu'il touche un objet spécifiquement chrétien. Mais on peut se demander si tout l'art chrétien est enveloppé par cet objet.

Sans doute, le rapport de l'objet au culte ne suffit pas à constituer l'art chrétien. Le R. P. Doncœur l'a fort bien indiqué :

« Enfin le christianisme par quelques grands principes directeurs, s'il n'impose à l'artiste aucun style au sens contingent et temporel du mot, lui donne un certain esprit, une certaine inspiration, et jette sur sa vision une certaine lumière. »

Autrement dit, l'objet ne suffit pas à déterminer l'art chrétien, il doit encore pour le fonder être pénétré par un regard chrétien. *Objectum quod*, *objectum quo*, dit l'École. C'est pourquoi Léonard de Vinci ne faisait pas œuvre d'art chrétien en peignant le *Saint Jean-Baptiste* du Louvre, qui ne remplit pas, ce me semble, la seconde condition. Et celle-ci est la principale. A la rigueur, j'ose dire qu'elle suffirait.

Ce regard, en effet, doit-il porter sur un objet de signification proprement religieuse?

« Il n'y a pas d'art chrétien, il y a le sentiment chrétien dans l'art », a-t-on pu dire (1), ce qui signifie que le sen-

(1) Cité par le P. Sertillanges, *Art et Apologétique*, Bloud, 1909, p. 48.

timent chrétien peut imprégner toute forme artistique, quel que soit son objet.

L'objet de l'art chrétien consiste dans le monde des réalités chrétiennes. Soit ; mais quelles réalités échappent au christianisme ? Sur quoi ne met-il pas sa marque ? Le Christ a racheté le monde ; il se l'est acquis, annexé. Par suite, ce n'est plus le monde païen que l'artiste doit traduire, mais un monde régénéré. Ce que Jésus voyait du haut de la Croix, c'était les âmes, mais avec toutes leurs dépendances sans en excepter aucune. A ce titre, le Cosmos rentre dans la Rédemption, et les yeux renouvelés de l'artiste ont devant eux un univers rajeuni et transfiguré. « Que se réjouisse la terre (*tellus*) irradiée de feux éclatants, et qu'illuminée des splendeurs du Roi éternel, elle se sente délivrée des ténèbres », exulte l'Église dans la bénédiction du cierge pascal.

Aussi, le domaine de l'art chrétien déborde-t-il les objets de piété et les scènes de la vie des Saints.

Je songe à l'évolution de ce peintre des carriers, Joseph Lacasse, au sujet duquel la Critique commence à s'émouvoir et qui sera demain classé parmi les maîtres. Le ciel était d'abord fermé sur ses ouvriers ; il s'ouvre tout à coup et s'éclaire, après la conversion. La manière d'un peintre chrétien, son atmosphère, n'est pas celle d'un matérialiste, et la différence pourrait éclater jusque dans l'interprétation d'une nature morte.

« Vibrez d'une émotion religieuse, dit-on à l'artiste et puis parlez, chantez, sculptez, peignez selon les formes qui vous conviennent » ; j'ajouterai : et *ce qui vous convient*, « Omnia vestra sunt ». Telle est la catholicité de l'art chrétien.

Ces remarques entraînent une conclusion pratique : l'artiste converti n'est pas tenu de peindre des Madones et des Crucifixions. S'il imprègne son œuvre de sa nouvelle spiritualité, il fait de l'art spécifiquement chrétien en demeurant animalier ou paysagiste.

C'est dire aussi combien, dans nos expositions, est arbitraire le classement par section religieuse et section profane, selon le titre de l'œuvre.

On ose à peine aujourd'hui faire allusion à Jean Cocteau. Nous recueillerons pourtant ces paroles d'une lettre fameuse, car sous leur forme paradoxale elles expriment bien l'extension de l'art chrétien :

« Nous habitons un objet chez Dieu... Tout est à lui, tout est de lui... *Il ne demande pas d'art religieux ni d'art catholique.* Nous sommes ses poètes, ses peintres, ses photographes, ses musiciens. »

Il n'y a pas d'art chrétien, au même sens qu'il n'y a pas d'ordre surnaturel, si l'on entend par là un plan superposé à celui d'une nature continuant de subsister hors l'emprise divine.

Ni l'objet, ni l'esthétique ne sont imposés à l'art du chrétien. « Restez libre », disait hardiment le Père Charles à Jean Cocteau.

M.-H. LELONG.

*
* *

L'enseignement de l'art

M. Guillaume Jeanneau, continuant son enquête sur l'enseignement de l'art, est allé interroger M. Georges Desvallières. A la technique de l'École des Beaux-Arts, fondée « sur l'analyse quasi scientifique des ombres et des lumières, par lesquelles se rendent sensibles les volumes dans l'atmosphère », il oppose l'enseignement de M. Georges Desvallières « purement romantique, au sens où l'art d'un Delacroix, d'un Decamps, d'un Gros était romantique ». Pour Desvallières, « c'est *l'expression* qui lui paraît être la fin de l'art, en même temps que son grand moyen

ction ». Mais comment apprendre aux élèves à sentir
ement et à traduire leurs impressions ?

: D'abord, il est illogique d'offrir, aujourd'hui, un enseignement
nibus, une méthode universelle, observe le maître du *Christ aux*
belés. Un enseignement objectif était bienfaisant quand un même
rit régnait chez les artistes. A l'époque des grandes cathédrales,
sensibilités étaient toutes tendues vers un même idéal, et tout
là ; c'est une bonne chose, une chose utile que le savoir ; mais
n'est rien sans l'esprit qui vivifie. Il était possible d'appliquer
e doctrine commune quand toutes les pensées convergeaient vers
même objet. Mais peut-on concevoir une doctrine unique en un
nps où tous ne chantent plus en tournant les yeux vers un même
peau ? Or, c'est là le fait contemporain : le trait caractéristique de
tre époque est la floraison multiple des petites sensibilités indi-
luelles, des petites pousses qui vont dans tous les sens, fleurs
néralement éphémères, mais jolies. Je le dis sans amertume, car
st dans la vie. »

Un autre fait général frappe l'attention de M. Georges
esvallières : « On remarque, dit-il, un désaccord essen-
el entre l'esprit religieux et l'esprit plastique. Les pein-
es religieux contemporains, en thèse générale, semblent
nbarrassés, gauches, incertains, dans le domaine de
expression. » Affaire de technicité ? Non, répond le mai-
e. Toutes les grammaires sont bonnes aux grands artis-
es. « Ce qui est, c'est la sensibilité plastique. C'est dans un
emps qui n'a pas d'effusion qu'on cherche une gram-
maire, une doctrine pour y suppléer »... Le grand secret
st de savoir poser la touche plastique, celle qui « exprime
ne réaction de la sensibilité. Et c'est indispensable ».
I. Georges Desvallières invite donc l'artiste à remonter
lus haut que son art et que sa technique, vers son âme :
faut se former un esprit, ou plutôt, par un travail sur
oi, rendre à la sensibilité le moyen de prendre forme au
ontact des objets et de se manifester par le trait éloquent,
ar la ligne qui traduit un sentiment vif plus qu'elle ne
gure une apparence morte :

« L'œuvre d'art est le résultat d'une réflexion, mais elle est aussi

la manifestation d'une sensibilité!... Je ne crois plus qu'à l'expression. Je fais aussi bien un torse que quiconque, mais je veux m'arrêter en deçà de l'impeccabilité. Je veux m'arrêter avant le moment où le savoir, cessant d'être un instrument au service du sentiment, commence à compter par lui-même. »

On pourrait insister et poser à M. Georges Desvallières une question. Le « savoir » poussé au-delà de l'impeccabilité purement technique, le « savoir » parfait, compte-t-il pour lui-même et est-il autre chose que l'expression parfaite d'une beauté sentie? Tout le secret de l'artiste n'est-il pas de « savoir » donner à sa vision du beau une forme rayonnante? On ne voit pas pourquoi la forme maintenue en deçà de l' « impeccabilité » serait plus expressive que celle que la main qui ne tremble pas mène à son acte achevé.

E. L.

*
* *

La chose littéraire (1)

Il convient de distinguer la « chose littéraire » de la « littérature ». Si nous voulons laisser à ce dernier mot son sens de création pure, d'élaboration toujours un peu mystérieuse, nous verrons dans la « chose littéraire » le résultat de cette création, de cette élaboration, le produit de tous les éléments intellectuels et affectifs qui ont contribué à lui donner naissance, le livre. Or la « chose littéraire » prend chaque jour plus d'importance dans la société actuelle. On ne veut plus seulement lire un livre, mais connaître les conditions matérielles dans lesquelles il a été écrit. Les « échos » informent les lecteurs des projets des auteurs, de leurs voyages. Les « prix littéraires » sont suivis avec autant d'attention que les grandes épreuves sportives — et ce n'est pas peu dire! —, on dis-

(1) Bernard Grasset. *La chose littéraire.* (Librairie Gallimard.)

cute, même dans les milieux les moins cultivés, les « chances » des concurrents.

Il n'est donc pas surprenant que la vie littéraire ait changé considérablement, aussi bien du point de vue des auteurs, que des lecteurs et des éditeurs. Que ces changements n'aient pas toujours été heureux, il suffit de lire le livre de M. Bernard Grasset pour s'en rendre compte. M. Grasset est un des plus actifs éditeurs de notre temps, un des plus audacieux aussi. Il sait découvrir des talents nouveaux et les mettre en lumière. Il connaît donc, parfaitement, la « chose littéraire », et il possède toute l'autorité nécessaire pour en parler. Nous lui reconnaîtrons même le droit d'être sévère et de condamner les mœurs nouvelles qui se sont introduites dans la littérature. Qui ne s'épouvante, en effet, de la quantité d'ouvrages médiocres que la vanité, l'inconscience et la complicité des « comptes d'auteur » apporte sur le marché du livre? Qui ne s'effraie de voir la littérature devenir un métier pour beaucoup (qui ne soupçonnent plus déjà qu'elle puisse être un art), et le mercantilisme envahir, après tant d'autres, un domaine qui jusqu'à présent paraissait soumis au désintéressement?

Il est d'usage — un usage fâcheux, d'ailleurs — que les auteurs se plaignent de leurs éditeurs. Mais que n'écoute-t-on aussi les plaintes des éditeurs, assaillis de manuscrits qui tous prétendent au talent, sinon au génie, harcelés par les réclamations d'écrivains pour qui la littérature est un métier qui doit « payer » et « payer cher »? Sachons gré à M. Bernard Grasset d'avoir si délicatement souligné les travers et les vices de la gent littéraire. Il aurait trouvé, nous en sommes certain, dans son expérience d'éditeur, bien des traits qui auraient pu noircir ce tableau. Reconnaissons l'exactitude de ses critiques qui s'adressent aux lecteurs autant qu'aux auteurs, critiques dans lesquelles il entre encore beaucoup de bienveillante indulgence et qu'inspire l'amour de la littérature et de la « chose littéraire ».

Marcel Brion.

« *La claire Italie* » (1)

Si les peuples se connaissaient mieux, il est certain que les partis-pris absurdes qui les divisent disparaîtraient en grande partie. N'est-il pas surprenant de remarquer que l'image que l'on se fait de l'étranger est, le plus souvent, une caricature? On ignore les vertus profondes d'une race, pour ne retenir que ces détails superficiels qui surprennent ou choquent parce qu'ils diffèrent des mœurs, des habitudes qui sont celles de la nation. On connaît rarement sa littérature, et ces livres mêmes dans lesquels s'est exprimé de la façon la plus intense le génie de la race. Malgré la rapidité et la facilité des communications modernes, les peuples demeurent enfermés dans leur particularisme national ou racique. Oubliant que jadis ce sentiment était celui qu'éprouvait l'habitant d'un village à l'égard de l'habitant du village voisin, on garde à ce mot « étranger » un sens hostile, comme si entre deux êtres de pays différents un conflit seul pouvait s'élever.

Qu'on ne croie point qu'il soit facile, à notre époque, de détruire ces vieux préjugés et d'amener les individus et les peuples à une plus juste appréciation de leurs voisins. On raille volontiers le langage, la nourriture, le vêtement; telle particularité singulière paraîtra ridicule, monstrueuse, et deviendra le thème de plaisanteries maladroites. On n'aime pas ses voisins parce qu'on ne les connaît pas, parce qu'on ne lit pas leurs livres, parce qu'on ne voyage pas dans leur pays, et ainsi se perpétuent de sottes traditions de mépris, de défiance ou d'hostilité.

Aussi les écrivains qui présentent le véritable visage d'une contrée étrangère qu'ils ont visitée rendent-ils un précieux service à la cause de l'intelligence et de la paix. Je souhaite que nombreux soient ces échanges intellectuels qui seuls peuvent exprimer la physionomie de l'Europe. Ils n'empêche-

(1) Henry Bordeaux, *La claire Italie* (Paris, Plon, 1929).

ont, certes, ni les maladresses diplomatiques, ni les combinaisons sournoises des financiers, mais ils « éclairciront », u moins, les traits vagues et embrouillés des visages étrangers.

C'est une « claire » Italie que M. Henry Bordeaux nous résente, claire non seulement par la pureté de son ciel, l'éat de son soleil, mais aussi parce que ni les dénigrements ystématiques ni les illusions naïves ne défigurent son image. Une Italie d'aujourd'hui, active, ordonnée, laborieuse, fière e ses trésors artistiques mais tendue toujours vers des créaons nouvelles, vers un épanouissement plus complet.

Fécond voyage que celui qui aboutit à une compréhension parfaite d'un peuple. Souhaitons qu'on lise ce livre où se essine en traits exacts la claire Italie dont on méconnaît trop ouvent la noblesse et la beauté.

MARCEL BRION.

Deux petits hommes et leur mère (1).

... leur mère surtout. Eux dorment dans leur chambre u, vêtus de blanc, poussent leurs brouettes dans le jardin nclos d'une grille. Elle se penche sur leur sommeil et sur eurs jeux, cherchant à surprendre, dans leur souffle, la liversité de leur caractère et de leur avenir et, dans leur tre mystérieux encore, le prolongement de son être.

Par eux et pour eux elle se métamorphose. En elle la emme devient la mère. Elle a pour eux laissé le monde, es rêves possibles pour ce rêve qu'ils réalisent. Elle a, our eux, laissé la vallée normande qui garde ses morts et 'image de son adolescence, et elle est venue en cette terre errichonne qui aussi est belle et où on l'a amenée pour finir ses jours. C'est pour eux qu'elle surveille, avec un eu d'angoisse, son miroir. C'est pour eux qu'elle écrit.

Elle écrit son amour maternel, ses douleurs passées, ses

(1) *Deux petits hommes et leur mère*, par Henriette Charasson.

joies modestes et profondes, ses inquiétudes et ses prières : les impalpables choses dont est fait son bonheur ; la nature où il s'abrite — printemps et aubes, jacinthes et ruisselets — ; le temps qui le mûrit, le menace et l'assure ; la vie qui, des vieux pieds de rosier, fait surgir des pousses robustes.

Poésie intime, plus profonde et plus sereine que l' « Intimisme », et dont la sérénité a des résonances mélancoliques. On sent que ce bonheur est fait de résignation, c'est-à-dire de sacrifices. Mélancolie de la jeunesse passée ; mélancolie de vieillir ; mélancolie des souvenirs et des deuils, sinon même des espérances ; résignation à la sagesse qui est de modérer le désir et de réduire l'idéal aux possibilités... Un amour sans romanesque, mais non sans tendresse, qui est une amitié conjugale ; une lointaine amitié de femmes ; le goût de la solitude, amie de la méditation ; le goût de la prière qui offre à la sollicitude maternelle de surnaturels exemples et d'apaisantes certitudes : un cœur, même un cœur de femme — je dis de femme chrétienne — ne désire rien de plus que cela. Et s'il est faible, il y trouve la force. S'il est inquiet, il y trouve la paix...

Or c'est ici un cœur sensible et timide de femme :

« Moi qui suis dans la vie comme un oiseau entré par mégarde dans une chambre, et qui se lance contre les murs et se cogne, tant il a peur et tant il ne comprend rien à tout cet ameublement... »

Si elle est — de son aveu — vaniteuse, faible, légère, c'est qu'elle descend « d'Ève la Femme ». Il lui en coûte de renoncer, comme Marie de Magdala, à ce goût des parfums et des robes jolies,

« à ce plaisir des yeux qui se caressent aux beaux meubles, aux fleurs, aux joyeuses soieries... »,

et les douceurs mêmes de sa vie lui font mieux comprendre les souffrances de Jésus.

Sans doute elle n'a guère été « des cœurs où la révolte éclate » :

« Et je n'avais pas beaucoup de mérite, n'ayant pas beaucoup à utter pour murmurer *Fiat...* »,

nais ce calme d'une âme qui s'ordonne d'elle-même sous a loi, qui est à la fois résignée et heureuse, cette femme qui veut n'être qu'une chrétienne et une mère, est un spectacle d'une grave émotion.

Ce bonheur intime — humain et divin tout ensemble — s'exprime en un murmure qui est un chant. Prose ilée ou poésie qui semble jouer à cache-cache, le verset négal, aux assonances capricieuses, rappelle le verset laudélien ; mais il est moins plein et a plus d'abandon. Jne nonchalance féminine, plus familière, y sème ses iro- ies et ses tendresses ; une fantaisie y sourit dans la gra- ité. Peu plastique — sauf quand y sont évoqués les yeux erts, les yeux bruns des êtres aimés —, il rend par son ythme le sentiment où s'enveloppe l'idée.

Chant de grillon, — de grillon du foyer. Flamme qui aillit de l'être quand l'être est devant Dieu...

« Hélas! dit l'auteur, dans un poème qui est comme son Art Poé- ique, nos faibles mots valent-ils plus que le silence? »

Mais pourquoi la vraie prière ne serait-elle que dans le our silence de l'âme et dédaignerait-elle « ces mots que e presse pour m'exprimer » ?

« O mon Dieu, n'est-ce pas qu'eux aussi vous les ressusciterez un our comme des corps glorieux? »

E. Decahors.

Louange de l'Hostie (1).

Quoi qu'en pense et qu'en dise A. Gide, ni la connais- ance du mal ni la collaboration du démon ne sont néces-

(1) *Louange de l'Hostie*. Anthologie de poèmes modernes en l'hon- eur du Très Saint-Sacrement. Préface de Georges Grolleau. (Collect. *'rs et Fides*, n° 16.) Paris, Bloud et Gay.

saires pour produire une œuvre belle. Ce petit volume d
la collection *Ars et Fides* le prouve éloquemment : « O
n'a pas voulu en faire une anthologie de poèmes moderne
chrétiens, mais une anthologie de poèmes en l'honneu
du T. S. Sacrement. Et ce recueil démontre... l'existenc
et la fréquence aujourd'hui des chants religieux, de l
poésie dévote, mot qui ne fera sourire que ceux qu
ignorent sa profondeur ». Qu'on lise par exemple... Ma
non ne citons aucun nom. Tous ces poèmes sont à savou
rer en lettré et en chrétien. Qu'ils célèbrent le blé qu
deviendra hostie, le prêtre qui consacre, l'église qui abrit
l'Eucharistie, ou qu'ils chantent les joies de l'âme qu
communie ; — que leur ton soit doctrinal ou lyrique, ce
poèmes résonnent des mêmes accents de foi sincère, pro
fonde, vivante, et leur forme éclatante de richesse o
majestueuse en sa simplicité est digne de Celui qu'il
louent et adorent.

fr. M.-H. LAVOCAT, O. P.

Le snobisme littéraire.

A signaler dans la *Grande Revue* de février quelque
pages vigoureuses contre le danger du « snobisme litté
raire d'aujourd'hui ». Elles sont de M. Jacques de Cézamy
il faut souhaiter qu'elles entravent et, si possible, qu'elle
arrêtent l'action funeste de ce snobisme :

« Il égare l'opinion, fausse le goût, attribue la première place
des auteurs et à des œuvres de deuxième ou troisième ordre, donn
le pas à l'accessoire sur l'essentiel, à la médiocrité sur la supériorité
Il exerce son emprise universelle sur la masse qui ne peut pas juge
sainement et qui prétend comprendre ce que l'élite ne compren
pas. Il crée les poseurs qui s'évertuent à faire admirer la sotte e
nigaude vulgarité, les prétentieux inexpérimentés qui déclarent l
guerre à toute tradition pour le plaisir de s'instituer organisateur
d'une soi-disant libératrice révolution.

« Par surprise, il s'acquiert parfois le concours de certains esprits excellents qu'il trompe sous le fallacieux prétexte de leur faire découvrir des beautés cachées : il les enlise dans des inepties et des puérilités qui les rapetissent d'autant plus qu'ils croient eux-mêmes planer plus haut en exaltant chez les autres de prétendues qualités, qui ne sont rien moins que leurs propres défauts. Parce qu'un snob vantera un vers, une poésie, un article, un livre, faudrait-il se croire obligé de partir à fond en campagne pour l'opinion parfois erronée d'un seul? D'une médiocrité il excelle à faire une célébrité; d'un *minus habens* ou d'un mystificateur, un auteur de talent. Non, jamais le snobisme n'avait prévalu avec autant d'ingénuité, de désinvolture et de pression qu'à notre époque. Ses ravages sont grands déjà, mais plus grands et plus dangereux s'annoncent ses scandaleux projets. Il n'est que temps de poser un formel halte-là à ce malandrin.

« Ce sera la mission et l'œuvre des esprits judicieux, indépendants et consciencieux qui servent, encore nombreux, la dignité de la culture française, la plus belle du monde. »

Un poète italien (1).

Il y a une grande modestie à intituler « premiers pas », et « essais de rythmes », un recueil de poèmes comme celui-ci où s'affirme un talent très complet, très réalisé. M. Gaetano di Sales n'a pas cherché une originalité provocante, il n'a pas contraint son inspiration à suivre des mètres pour lesquels elle se sentait trop vaste, trop pure. Voilà pourquoi ce livre est un livre de sincérité et d'émotion, et, au sens le plus noble du mot, une œuvre d'art, puisque l'harmonie y est parfaite entre l'esprit et la forme.

Rien ne nous masque le cœur du poète. Nous l'atteignons dès les premiers vers, et la sympathie que nous éprouvons aussitôt pour cette âme fière, ardente, pour cette sensibilité qui tremble du désir de se donner, de s'épancher, et que meurtrissent trop souvent les laideurs

(1) Gaetano di Sales, *Primi Passi* (Saggi di ritmi).

de la vie, ne fera que s'accroître à mesure que nous découvrirons dans ces poèmes un *artiste* et un *homme*. Un artiste qui n'est pas un vain ciseleur de mots, un capteur d'images, mais un créateur de rythmes puissants et simples dans lesquels il traduit les sentiments éternels, les émotions du cœur, les ferveurs de l'âme. Et jamais cet artiste ne déguise l'homme, qui parle, ici, avec l'élan de sa spontanéité, qui confesse ses désirs, ses faiblesses, ses enthousiasmes, ses refus.

Ces « premiers pas » représentent en réalité une longue route : celle de l'homme qui se cherche lui-même et qui se trouve, que la douleur, la foi et la joie conduisent vers une lumière toujours plus éclatante et plus pure. Lisez le beau poème, écrit pour le septième centenaire de la mort de saint François, écoutez l'ardent monitoire, l'appel vibrant que le poète lance vers les hommes qui, malgré le message du Saint, dorment encore. « Voilà maintenant sept siècles. Et les hommes — ne bougent pas encore : ils dorment — et déjà le rossignol a chanté; — ils gisent inertes, et déjà le soleil est haut. » La voix du Saint sera-t-elle entendue, et ce jour-là « les échos de la terre répondront et les cieux en trembleront »? Il y a, dans ce poème, une résonance voisine du Cantique du Soleil, une émotion franciscaine qui s'épand et rayonne.

Lisez aussi cet « Intermezzo » dans lequel il est dit que l'amour régénère l'âme d'un peuple, et que « La poésie est l'Ame ». Et, parmi tant d'autres, — puisqu'il faut choisir —, cette « Élévation » où il y a la lassitude de l'âme meurtrie, l'élan de foi et d'amour vers le Père, la résignation, l'abandon en Dieu.

L'accent de ces poèmes est sincère et noble, d'une authenticité qui ne trompe pas : il y a vraiment ici une sensibilité profonde et subtile, une âme de poète qui s'exprime dans un lyrisme très personnel et très pur, et dont nous sommes en droit d'attendre encore de beaux ouvrages.

MARCEL BRION.

L'Académie italienne.

On sait que M. Mussolini, poursuivant la réalisation de on plan universel de réformes, vient de fonder une Aca- émie italienne. Les journaux ont publié les noms des rente premiers académiciens nommés par le « Duce » our les quatre sections dont se compose la nouvelle aca- émie : sciences morales, sciences, beaux-arts, lettres. Le résident est M. Tittoni. Parmi les académiciens, nommons : e journaliste Coppola, de la section des sciences morales ; 'architecte Brasini, le peintre Mancini, les compositeurs Mascagni et Giordano, de la section des beaux-arts ; Bel- ramelli, Marinetti, le poète napolitain Di Giacomo, l'hel- éniste Romagnoli, les philologues Formichi et Trombetti, le la section des lettres.

Les académiciens seront nommés par le ministre de 'Instruction publique sur une liste de trois noms pro- posée par l'Académie. On pense que l'Académie sera naugurée en octobre prochain. Les académiciens ont un raitement annuel de 36.000 lire, voyagent gratuitement et portent un uniforme dans les cérémonies officielles.

En Turquie.

Les journaux turcs n'ont pas laissé passer le centenaire des *Orientales* sans protester. L'*Ikdam* du 28 février le ugeait du point de vue nationaliste qui inspire habi- tuellement les écrivains de la nouvelle Turquie.

« Les cercles littéraires français fêtent une œuvre mauvaise, néfaste et pernicieuse pour les Turcs, mais belle, délicate et fine au point de vue littéraire. Nous voulons parler des *Orientales* de Victor Hugo. Ce recueil de poésies a paru il y a exactement un siècle, en 1829. En ce temps-là les Grecs s'étaient révoltés contre l'État ottoman, encouragés par les canons, les fusils et les munitions que la France, l'Angleterre et la Russie leur avaient donnés. Quant aux écrivains et

poètes européens, ils s'étaient mis, par leurs écrits, à attiser le fe de la haine contre les Turcs... »

La conclusion est dépourvue d'amabilité :

« Les êtres sauvages, tels que Clemenceau, Lloyd George, se son déclarés ennemis des Turcs dès leur enfance, après avoir lu ces ver pernicieux. C'est Hugo qui a semé la graine de discorde qui a germ et donné ses fruits en 1922.

« Je crois qu'il serait très opportun d'élever à Salikli ou à Magné sie une statue peinte en noir de Victor Hugo, une grande statu d'incendiaire. »

L'*Ikdam* du 17 mars déplore la contrainte qui a pesé pendant dix siècles, sur le monde musulman, interdisan toute critique et empêchant tout essor de la vie intellec tuelle. Mais la critique littéraire n'existe pas davantag sous le nouveau régime. Les Turcs ignorent leur histoir et ne connaissent leurs écrivains que de nom :

« Nos revues sont remplies de traductions choisies à la hâte. Hor de là, nous n'avons pas une ligne à lire.

« Nos nouvelles poésies sont conçues dans le même esprit qu'au trefois, mais vêtues d'un frac et coiffées d'un haut de forme. C'es une littérature qui n'a su et ne saurait satisfaire les besoins, le nécessités sentimentales et intellectuelles de notre peuple. Notr cœur et notre esprit restent affamés! Notre littérature sent l' « ama teur ».

*
* *

Les Disques.

La variété, la qualité, le choix heureux surtout de cer tains enregistrements de chants récents nous obligent c mois-ci à modifier l'ordre habituel de cette chronique et reléguer à la fin les disques de musique d'orchestre et d musique de chambre.

Nous avions déjà signalé, le mois dernier, les enregistre

nents de Hugo Wolf qu'édite Polydor. Ce compositeur tyrien, auteur de lieder fameux outre-Rhin, est trop peu onnu en France. Son nom ne paraît guère sur nos programmes. C'est un devoir et un bienfait du phonographe e se montrer plus éclectique que les concerts et de nous aire entendre des œuvres qui risquaient de tomber dans oubli.

On connaît le destin tourmenté de ce musicien : luttes u'il dut soutenir contre sa famille — son père était corroyeur — pour entrer au Conservatoire de Vienne ; difficulté avec laquelle il s'imposa au monde musical de son poque ; et surtout la tragique intermittence de son génie, ui à quelque semaines d'inspiration faisait succéder de ongues périodes de sécheresse et de silence désespéré. ... De composer je n'ai plus la moindre idée ! Dieu sait omment cela finira. Priez pour ma pauvre âme... », écrit-alors à un de ses amis (1). Tout cela finit par la folie où sombra à 37 ans (1897). Il devait mourir six ans plus ard.

Ses mélodies, au nombre de 200 environ, ont été écrites resque toutes en deux années. Elles éveillent parfois en ous des réminiscences ; on songe à Schumann, à Wagner, Berlioz, mais sans jamais douter qu'on entende une euvre d'Hugo Wolf. Accent personnel fait de sensibilité ffrénée et pourtant dominée, de romantisme décanté et ondensé, d'angoisse avec un arrière-goût d'amertume, le entiment de la fuite irréparable des heures... Mais aucune ormule ne peut exprimer ce charme. Il faut l'avoir subi ; nsuite on ne peut l'oublier.

Les trois lieder que nous recevons aujourd'hui bénéfient d'une interprétation intelligente et d'une excellente

(1) Et plus tard : « Je suis la plus misérable créature de cette erre... Pour la composition, c'est fini, je ne peux même plus me gurer ce que c'est qu' « une harmonie et une mélodie, et je comence presque à douter que les compositions qui portent mon nom ont vraiment de moi... »

transcription. On aimera l'élan brusque de « Chanson de printemps », la mélancolie tranquille de « Solitude », et surtout cette admirable plainte : « Amour silencieux » que chacun des deux interprètes a choisi de chanter. Souhaitons que Polydor nous envoie bientôt de nouveaux disques de Hugo Wolf.

Les disques de Tristan publiés par Columbia ont déjà été mentionnés ici. Louons encore leur réalisation presque continûment impeccable et le choix heureux des interprètes ; ce qui est, hélas ! peu fréquent dans les enregistrements d'ouvrages dramatiques. Mais il s'agit là d'une œuvre qui a déjà son public. Il nous semble plus urgent de signaler les mélodies de M. De Falla qu'ont chantées pour cette marque Maria Barrientos et Dolorès de Silvera. Les qualités de la belle voix de Barrientos : chaleur, souplesse, un timbre exquis, n'ont pas été dénaturées par le microphone. On les retrouvera dans son interprétation des trois premières « Chansons espagnoles » en même temps que l'on goûtera la mesure, l'intelligence et le son du piano accompagnateur. Dolorès de Silvera a chanté les trois dernières des sept « Chansons espagnoles » — nous regrettons la quatrième — ainsi que deux mélodies de « l'Amour Sorcier » : la « Chanson du feu follet », et la « Chanson du chagrin d'amour ». Nous n'avions pas signalé un disque précédent où, dans l'interprétation de Haendel, elle n'était visiblement pas en possession de tous ses moyens. Mais ici son beau contralto se déploie et elle trouve l'emploi exact de son tempérament lyrique.

C'est pour Gramophone que Mme Nina Kochitz chante l' « Arioso » du « Prince Igor » et la « Ballade » de Sadko. Pour la même maison Chaliapine enregistre le « Chant de Galitzky » du « Prince Igor » et le « Chant de Varlam » de « Boris Godounov ». L'éloge de ces voix n'est pas à faire. La transcription est excellente et classe ces disques parmi les meilleurs enregistrements de chant que nous possédions au même titre que les quatre mélodies de Schubert qu'a interprétées Mme Élisabeth Schumann

*
* *

Columbia continue de faire paraître les disques du Quatuor Capet. Il semble même que cette maison ait réservé pour la fin les meilleurs enregistrements, car certaines imperfections des premiers quatuors parus — de Beethoven — ne se retrouvent pas dans les disques plus récents. Ce sont, ce mois-ci : le délicieux Quatuor posthume de Schubert, dit de la « Jeune fille et la mort », vif et juvénile, et le Quintette de Franck, admirablement joué et réalisé. Seule une sonorité plus forte de la première face du dernier disque étonne un peu. On admire M. Ciampi d'avoir si bien su, dès les premières mesures, se fondre à cet ensemble illustre, puis bientôt on est envoûté par le dialogue passionné du piano et du premier violon, par cette petite phrase lancinante de l'allegro qui revient avec une « divine obstination » et qu'on voudrait toujours entendre.

Il est regrettable que Ciampi ait été moins bien servi dans ses enregistrements de piano seul : « Préludes » de Debussy. Un disque a été retiré, celui de « Minstrels » ; « Collines d'Anacapi » et « Sérénade interrompue » sont satisfaisants ; mais, malgré des beautés partielles, nous espérons que l'enregistrement de la « Cathédrale engloutie » sera recommencé. Et puis ne pourrait-on l'inscrire entièrement sur une seule face d'un disque de 30 cm. comme pour l'interprétation qu'en avait donnée W. Murdoch ? La coupure est facilement évitable et si gênante.

Il faudrait parler plus longuement de l'exécution par l'Orchestre Straram, et sous la direction de l'auteur lui-même, de la suite de « l'oiseau de feu ». La beauté matérielle de l'œuvre est plus grande encore que celle des disques de Petrouchka. Bois, trompettes, celesta, et les fameux traits de violons sont exactement restitués par l'aiguille. Et puis c'est un « Oiseau de feu » vraiment

Stravinskyste que nous avons là, aussi proche du « Sacre du Printemps » que de Rimsky Korsakov, au contraire de celui qu'on entend si souvent au concert.

Chez Polydor on regrette la médiocrité de certains enregistrements de piano, où le microphone a visiblement trahi l'interprète : il en est ainsi, hélas ! du Menuet de la « Sonatine » de Ravel, de « Rondox » de Mozart. Par contre, il n'y a pas de réserve à faire sur les disques de l' « Appassionnata » et de la « Pathétique » qu'a exécutés Wilhem Kempf ; sonorité, intelligence et émotion sont ce qu'elles devaient être pour notre plus grand plaisir. De même il faut noter avec éloge l'interprétation que donne Braïlovsky de la « Danse de la vie brève ». Le mouvement de l'interprétation, le volume et en même temps la pureté du son en font un des très bons disques de piano, et l'on sait combien ils sont rares.

L'orchestre symphonique de Londres a joué pour Gramophone les Nocturnes de Debussy. Le disque nous restitue l'âme légère, subtile et fantasque de ces pièces d'orchestre. Les modulations féminines de « Sirènes » ont l'importance qu'il fallait, et certes cet équilibre n'a pas dû être obtenu aisément, le microphone a souvent dû changer de place ; félicitons-nous du résultat et remercions Piero Coppola qui dirigeait.

L'orgue est, on le sait déjà, l'un des instruments dont l'enregistrement donne les résultats les meilleurs et les plus réguliers. M. Marcel Dupré a joué sur l'orgue de Queen's Hall une « fugue » et une « fantaisie » en *la mineur* de Bach. C'est un disque qui ne décevra pas.

M. Mathé.

Nota. — Un lapsus nous a fait écrire le mois dernier que « Oscar Fried » a dirigé la V^e^ Symphonie pour Polydor. C'est « Richard Strauss » qu'il fallait lire.

LA VIE UNIVERSITAIRE

L. DELAISNE,
ofesseur de philosophie,
grégé de l'Université.

Autour de l'École unique : la question des Écoles normales.

Quelque opinion que l'on professe sur l'École unique, on ne peut qu'être surpris du manque de logique de ses promoteurs. Dès qu'il s'agit des Écoles normales les principes, jusque-là intangibles, sont mis de côté. Pourquoi cela?

R. DALBIEZ,
ofesseur de philosophie,
agrégé de l'Université.

Les journées universitaires catholiques de Caen.

D'exceptionnelles circonstances ont donné à ce congrès des Universitaires catholiques une importance particulière.

* * *

Chez les étudiants protestants.

État actuel de la Fédération protestante. De quoi se préoccupent les étudiants protestants.

Autour de l'École unique

La question des écoles normales

M. Guy-Grand constatait déjà en 1926 que la question de l'école unique était passée de la phase *mystique* à la phase *politique*. Cependant, à la lecture de son propre article (1), on se persuade aisément que, sous sa plume, le mot « politique » désigne beaucoup moins la résistance des rouages essentiels et des exigences élémentaires de la vie sociale à un « enthousiasme » à la fois « national » et « démocratique » que des controverses fréquemment venimeuses entre fidèles de mystiques différentes, entre représentants de partis hostiles, parfois aussi entre serviteurs d'une même institution (l'Université) admirateurs fanatiques de l'esprit ou conservateurs jaloux des attributions et des privilèges de leur ordre d'enseignement. En ce début de 1929, où nous avons peine à nous figurer que les oppositions sociales les plus diverses aient pu un moment se cristalliser autour de la formule « école unique », de telles discussions nous semblent participer très étroitement encore à la phase mystique ou du moins en constituer l'envers inévitable. Une plus grande sérénité, une loyauté plus scrupuleuse, le temps lui-même enfin, s'ils n'ont pas entièrement libéré nos esprits de toute confusion, de toute querelle verbale, nous ont du moins

(1) Guy-Grand, *L'école unique et les diversités nationales*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, avril 1926.

apporté le bienfait inestimable d'un plus sincère désir de vérité ; et ils sont sans doute plus nombreux qu'on ne pense les Français qui, faisant écho à la récente déclaration du ministre de l'Instruction Publique, réclament, avant de se prononcer, une *définition* de l'école unique. Fait bien symptomatique : on commence — après avoir tant parlé ! — *à se demander de quoi l'on parle.* Sagesse tardive dont il faut espérer qu'elle portera plus de fruits que l'enthousiasme et la violence des premières heures.

Encore faut-il, si l'on veut pousser cet avantage, ne point s'en tenir à un aveu d'ignorance qui trahirait plus d'insouciance que de véritable humilité : c'est seulement maintenant, en un sens, qu'il est vrai de dire que le problème entre dans sa phase aiguë ; il s'agit de savoir quels sont ceux, parmi les adversaires comme parmi les partisans de l'école unique, qui détiennent les vues les plus *positives*, c'est-à-dire celles qui s'accordent le mieux avec les exigences du *salut* de l'individu et de la société, celles qui sont les plus propres à conférer aux institutions d'enseignement cette perfection, cette vérité dont Paul Bureau nous enseigne le critère : « Lorsqu'une institution sociale est vraiment bonne en toutes ses parties et fonctionne bien, les services qu'elle rend portent en sa faveur un témoignage qui suffit à faire taire les utopistes et les envieux. » Au surplus, pour atteindre à ces vues positives, il s'agit peut-être moins de constituer un dossier complet de l'école unique que de pousser le plus loin possible, sous la forme monographique, l'étude de quelques aspects privilégiés qui sont comme les points stratégiques de toute cette campagne pédagogique. Notre seule ambition serait ici de contribuer à l'établissement d'une monographie de ce genre où l'on s'efforcerait de préciser le sens de la controverse relative aux écoles normales primaires.

*
* *

Convient-il de maintenir telles quelles ou de supprimer ou de transformer les écoles normales? Il semble que, pour prendre position sur ce point, le partisan de l'école unique n'ait qu'à se reporter au tableau des institutions pédagogiques idéales qu'il s'est forgé avec son imagination, avec son cœur et parfois avec sa raison. Ce qu'un critique impartial peut exiger de lui, ce n'est sans doute pas qu'il se réfère exclusivement aux données pédagogiques du problème; c'est du moins que, d'une part, il s'efforce de mettre d'accord ses aspirations *sociales* entre elles et avec les possibilités pédagogiques, et que, d'autre part, il s'en tienne à ces revendications sociales dont l'école unique doit être une réalisation partielle et ne prenne point subrepticement parti — puisque aussi bien on s'écrie de toutes parts que école unique ne signifie pas monopole — dans des querelles doctrinales qui se développent sur un plan tout différent de celui des *réformes sociales*. On sait déjà que la presque unanimité des partisans de l'école unique a émis le vœu que soient maintenues les écoles normales. Une pareille attitude est-elle cohérente? Les préoccupations de politique ou de sociologie scolaires suffisent-elles à nous en livrer les sources? Voilà ce que nous voudrions surtout examiner.

Nous essaierons d'abord de montrer comment, en droit, la suppression des écoles normales est impliquée dans la notion même d'école unique; puis nous nous attacherons à découvrir les raisons dernières de l'hostilité que ce projet a rencontrée, soit en rappelant les circonstances dans lesquelles il fut soumis au verdict de l'opinion publique, soit en examinant la portée des arguments de ses adversaires.

1. — Qu'on la rattache à la « mystique nationale » ou à la « mystique républicaine », qu'on y voie avec les « Compagnons » un moyen de renforcer la solidarité entre tous les jeunes Français, ou un stade privilégié de la réalisation des démocraties égalitaires, l'école unique évoque toujours un ensemble de projets destinés à assurer à tous les futurs citoyens le maximum de culture dont chacun est capable. En ce sens, la substitution au « barrage d'argent » (qui est chose essentiellement sociale ou familiale) de la « sélection par le mérite » (lequel est strictement personnel) constituerait l'un des symboles les plus significatifs de la nouvelle réforme. Ce n'en serait pourtant qu'un symbole ou, si l'on préfère, l'une des phases préparatoires. Pour en découvrir l'essence, c'est-à-dire pour trouver une formule pédagogique qui réponde aux aspirations démocratiques, nationales, économiques, humaines, que traduit l'expression « école unique », il faut sans nul doute se représenter une *unification des divers ordres d'enseignement, qui serait assez souple pour s'adapter à la diversité des aptitudes individuelles et des fonctions sociales, mais aussi assez nette pour que, à l'intérieur de l'édifice universitaire, soient aménagés des « escaliers » reliant les différents degrés de l'enseignement et des « passerelles » assurant la communication entre les diverses sections d'un même degré.* En d'autres termes, ni confusion, ni séparation, mais unité dans la distinction, telle doit être la devise, telle est en fait la tendance des promoteurs les plus éclairés de l'école unique.

Il est donc dans la logique de cette réforme que, le cas échéant, l'on réagisse contre un excès d'uniformité : en ce sens, la querelle des humanités classiques et des humanités modernes peut être tenue pour un épisode authentique de la campagne relative à l'école unique ; c'est éga-

lement ce point de vue qui permet d'écarter l'interprétation niveleuse ou communiste de l'expression « école unique », d'après laquelle cette dernière signifierait « quelque chose d'informe, une sorte de caserne où seraient jetés, de gré ou de force, tous les enfants de la nation, et qui leur donnerait à tous, indistinctement, la même formation... ou la même déformation (1) ».

Mais ou le mot *unique* ne signifie rien, ou il est évident que la logique des nouveaux projets exige par-dessus tout qu'on lutte contre le cloisonnement, contre l'esprit séparatiste des différents ordres d'enseignement, contre la tendance de chacun de ces organes à se prendre comme fin de l'organisme entier. Nous osons ajouter que, dans cette direction, la réforme que les partisans de l'école unique devraient regarder comme la plus urgente est la suppression des écoles normales primaires.

Qu'est-ce, en effet, qu'une école normale primaire? C'est, comme chacun sait, un internat dans lequel un certain nombre de jeunes gens ou de jeunes filles recrutés par voie de concours se préparent à leurs futures fonctions d'instituteur ou d'institutrice. Le plus souvent, les candidats sont pourvus du brevet élémentaire. Pendant les deux premières années de leur séjour à l'école, ils se préparent à subir les épreuves du brevet supérieur; la troisième est surtout consacrée à ce qu'on dénomme la formation pédagogique.

Ainsi l'existence des écoles normales est fondée sur ce principe que, pour préparer le personnel de l'enseignement primaire à sa future tâche, il convient de lui réserver une culture exclusivement primaire, dont les étapes seront : l'école primaire élémentaire, le cours complémentaire, l'école normale.

(1) Guy-Grand, *art. cit.*, p. 262.

Sans doute, un pareil état de choses s'explique-t-il historiquement par les aspirations qui présidèrent à la diffusion de l'instruction primaire : désir d'accorder des droits égaux à toutes les opinions philosophiques et religieuses, c'est-à-dire, pratiquement, d'ôter à l'Église catholique la direction des consciences ; volonté de préparer à l'État de bons citoyens, étant admis par avance que l'instruction est le moyen par excellence d'atteindre à un tel idéal. Mais s'il est vrai, comme certains le prétendent, que l'école unique ne doit en aucune façon être considérée comme un nouvel épisode de la lutte, sur le terrain scolaire, entre l'Église et l'État, si école unique ne signifie pas monopole, pour quel motif la réforme projetée s'inspirerait-elle de l'esprit de *séparation* ? Bien mieux, puisque, par définition même, l'école unique doit participer davantage de la politique du « niveau » que de la politique des « barrières », comment justifier, dans un pareil système, des éducations *parallèles* qui ne rendront à tout jamais possibles entre leurs bénéficiaires respectifs que des « discussions parallèles » et laisseront par conséquent subsister cet abîme entre les « deux jeunesses » dont l'école unique promettait justement la disparition ? — Concevez l'école unique en un sens aussi égalitariste qu'il vous plaira, vous ne pourrez nier que le but constant de ses promoteurs doive être de faire porter l'unification sur le plus grand nombre de points possible. L'expression « école unique » peut bien s'accommoder d'une certaine multiplicité de *degrés*, d'une relative diversité de *cultures*, mais, une fois qu'on a admis le principe de la réforme, il est aussi absurde de parler de cultures sans liaison que de degrés sans communication... Et de cette absurdité se satisfont tous ceux des partisans de l'école unique qui ne songent pas à ménager aux futurs maîtres de l'enseignement primaire des « ouvertures » du côté des autres ordres d'enseignement.

Soit, nous dit-on. Mais, pour l'instruction du premier degré, qu'elle soit distribuée dans les écoles primaires ou dans les lycées (puisqu'il est actuellement difficile de réaliser l'unité des locaux), il fallait avant tout songer à unifier *les programmes*. Sinon, en l'absence d'un enseignement de départ identique, sanctionné par le même diplôme, comment le « barrage », comment la « sélection » pourraient-ils jamais fonctionner? C'est à voir. Mais ce qui est certain, c'est qu'il semble injuste et contradictoire d'identifier programmes et examens sans s'assurer que les *études* pourront être, elles aussi, identiques. Exigence qui va de soi, mais à laquelle on ne satisfait point en se contentant de *décréter* que les classes élémentaires des lycées seront assimilées aux établissements primaires élémentaires. Depuis que l'on a décrété (encore!) qu'il n'y aurait qu'un seul concours de bourses pour les élèves du primaire et ceux du secondaire, les membres des jurys de ce concours, choisis dans les deux ordres d'enseignement, ont pu mesurer l'abime qui les sépare et combien les candidats ont à pâtir de n'être point jugés par des examinateurs de même formation que leurs propres maitres. Nous n'en voulons pas tirer avantage contre les futurs barrages généralisés qu'on se fait fort d'instituer. Mais nous ne pouvons pas ne pas répéter qu'il est absurde d'exiger des connaissances et des aptitudes différentes de maitres qui ont à enseigner les mêmes programmes et à conduire aux mêmes examens : dans cette hypothèse — qui est la seule dont nous ayons à nous occuper — l'identité de formation des maitres non seulement est chose admise par avance, mais exige d'être réalisée avant toute autre réforme.

Mais pourquoi, demandera-t-on encore, cette préparation identique des maitres du premier degré ne serait-elle pas confiée aux écoles normales? La réponse est simple;

elle réside dans la distinction qu'il faut bien faire aujourd'hui entre *primaire* et *premier degré*. On peut penser ce qu'on veut de la valeur de l'enseignement primaire actuel, mais personne ne contestera qu'il soit distribué comme s'il devait être le seul dont eussent à bénéficier ceux qui le reçoivent ; il ne conduit pas au secondaire, il permet de s'en passer. Tout au contraire, si vous parlez d'école unique, vous supposez que le premier degré a pour mission de préparer aux suivants, et par conséquent que les méthodes et les programmes qui y ont cours seront mis en corrélation avec les autres, de manière à éviter à la fois la confusion et la séparation des tâches. Si donc il est avéré que les écoles normales forment des maitres du primaire et non des maitres du premier degré, elles n'ont plus aucune raison de figurer parmi les institutions pédagogiques.

Pure querelle de mots ! s'exclamera-t-on enfin. Ce que vous demandez, c'est, en somme, que l'on adapte à l'esprit de la nouvelle réforme les méthodes jusqu'ici pratiquées dans les écoles normales. Est-il besoin pour cela de supprimer ces dernières ? Ne suffit-il pas d'en modifier les programmes ? — Eh bien, non ! Cela n'est point suffisant ! Les écoles normales, en effet, ne possèdent pas seulement cette existence abstraite que leur ont conférée les projets scolaires d'antan, elles ne bornent pas leur rôle à celui de machines construites pour faire absorber automatiquement des programmes. Qu'on s'en félicite ou qu'on le déplore, c'est un fait que, depuis plus d'un quart de siècle, elles inculquent et diffusent *un esprit* ou, si l'on préfère, des habitudes d'esprit qui font que ceux qui en sortent sont presque fatalement conduits à se faire les apôtres d'une certaine doctrine métaphysico-sociale, voilée à leurs propres yeux sous la fallacieuse dénomination de neutralité ; c'est un autre fait que le personnel enseignant et surtout

les directeurs et directrices des écoles normales sont très soigneusement choisis parmi les plus purs représentants du laïcisme, à telles enseignes qu'il est, par exemple, quasi impossible à un catholique d'accéder à ces fonctions et qu'un Directeur de l'enseignement primaire n'a pas craint d'accuser de trahison les Directeurs ou Directrices d'écoles normales qui n'auraient pas su sacrifier leurs propres croyances au dogme de la laïcité (1); c'est un autre fait encore que chaque école normale est un internat dans lequel l'autorité du directeur ou de la directrice est pratiquement illimitée, un « séminaire » dont les élèves sont rigoureusement soustraits aux contacts et aux influences du dehors; enfin, c'est un fait non moins éloquent dans sa banalité qu'il existe en moyenne deux écoles normales par département (une pour les jeunes gens et une pour les jeunes filles), et que ces écoles fournissent à l'enseignement primaire la très grande majorité de ses cadres.

En présence de ces faits, nous n'hésiterons point à répéter : Non, il ne suffit pas de changer les programmes des écoles normales. Leur existence même, en face d'un enseignement secondaire totalement dépourvu d'institutions similaires, constitue, au bénéfice de l'enseignement primaire, un privilège intolérable, en contradiction manifeste avec les revendications *égalitaires* qui sont à la base des projets d'école unique. L'esprit et la doctrine qu'elles imposent à leurs membres entretiennent l'opinion dans une atmosphère de lutte néfaste à cette *union nationale* que les « Compagnons » avaient rêvé d'instaurer par le moyen de l'école unique. Leur qualité d'internats enfin, avec la limitation d'horizons et le dogmatisme sans con-

(1) Il s'agit des fameuses instructions adressées par Paul Lapie aux Directeurs et Directrices d'écoles normales.

epoids qu'entraîne un pareil régime lorsqu'on prétend
ır surcroît y distribuer des connaissances encyclopédi-
ues, constitue un déni formel à cette exigence de la divi-
on et de *l'interdépendance des tâches sociales* qui semble
plus propre à concilier les deux autres tendances entre
squelles oscillent encore les partisans de l'école unique.

II. — Ces conclusions de simple bon sens furent pour-
nt écartées comme une dérision lorsque, voici trois ans,
. de Monzie se proposa de les faire passer dans la prati-
ue. Quelles furent les causes de l'impopularité à laquelle
heurta ce projet? C'est ce que nous voudrions mainte-
ant examiner.

Les faits sur lesquels l'opinion pouvait s'appuyer pour
ger l'attitude du nouveau ministre sont assez connus
our que nous nous dispensions d'y insister : on savait
ue M. de Monzie, partisan du principe de l'école uni-
ue, chercherait à « infuser au primaire les vertus du
condaire »; que, pour la réalisation de ce plan, les
casernes pédagogiques », comme il appelait les écoles
ormales, représentaient un obstacle qu'il saurait, l'heure
enue, surmonter; que, enfin, pour rendre plus concrète
l'imagerie » de l'école unique, il avait décidé de confier
rectorat de l'Université de Paris à M. Lapie, directeur
e l'Enseignement primaire, et de créer à Douai un centre
'expériences pédagogiques où l'on tenterait l'unification
rogressive des services et des méthodes des deux ordres
'enseignement primaire et secondaire.

Ces projets étaient-ils trop ou trop peu révolutionnai-
es? Étaient-ce de profondes convictions ou un certain
pportunisme qui les avaient dictés au ministre? On
omprendra que nous ne nous chargions pas d'en décider.
e qui est sûr, c'est que l'attitude de M. de Monzie fut
évèrement appréciée par la très grande majorité des parti-

sans de l'école unique. Ce qui ne l'est pas moins, c'est que l'ostracisme dont elle fut l'objet ne laisse pas de paraître étrange.

Attendit-on, en effet, pour la juger, les leçons de l'expérience de Douai? Non point! A dire vrai, ces leçons, nous les attendons encore... M. de Monzie demeura trop peu de temps à la rue de Grenelle pour que l'expérience qu'il avait instituée pût donner des résultats décisifs. Sans doute le ministre n'avait-il rien ménagé pour qu'elle fût concluante : un inspecteur d'Académie, ami personnel du Grand Maître de l'Université, reçut, pour diriger sur place le centre universitaire, le titre d'inspecteur général; tel autre, jugé trop tiède, y perdit sa place; le personnel administratif du lycée fut épuré, etc. On avait prévu des cours communs; on devait détacher à l'école normale des professeurs du lycée, au lycée des professeurs de l'école normale, etc. Toutes ces précautions, toutes ces initiatives furent vaines, parce que le ministère dont faisait alors partie M. de Monzie eut la vie courte et aussi, peut-être, parce que le personnel enseignant des deux établissements secondaire et primaire se prêta de mauvaise grâce à des mesures qui ressemblaient fort à un *experimentum in anima vili* et n'y trouva guère qu'un prétexte à variations sur le thème traditionnel : « mépris » du secondaire à l'égard du primaire « jalousie » du primaire à l'égard du secondaire (1). Quoi qu'il en soit, ce n'est point la connaissance de l'échec de

(1) Il nous est revenu que les élèves de l'école normale se plaignaient des attitudes et des paroles méprisantes de tel professeur du lycée chargé de leur éducation littéraire. D'autre part, la *Quinzaine Universitaire* de *Février 1928* nous met sous les yeux un ordre du jour voté par les professeurs des lycées de Douai dans lequel ceux-ci protestent vigoureusement contre le fait que les élèves de l'école normale viennent recevoir l'enseignement des sciences physiques dans les salles du lycée.

cette tentative qui fut cause de l'impopularité des projets de Monzie, puisque cette tentative se poursuivit au-delà même de la période d'activité du ministre... Nous ne sommes pas sûrs qu'elle ne continue pas à l'heure où nous écrivons ces lignes, et nul doute que nous en attendions longtemps encore les conclusions.

Quant à la nomination de M. Lapie, il était, à vrai dire, facile de l'interpréter dans le sens d'une disgrâce : le ministre ne voulait-il point par là mettre fin à l'influence d'un homme qui, deux ans auparavant, avait triomphé de M. Léon Bérard ! Il ne paraît point, cependant, que cette version ait rencontré grande faveur. On estima plutôt, comme le souhaitait le ministre, qu'il s'agissait là d'une mesure destinée à abattre les barrières qui, dans l'opinion courante, séparent les divers ordres d'enseignement, ou bien, on y vit une sorte de compensation honorifique qui devait pour ainsi dire indemniser les primaires du dommage qu'allait leur causer la suppression des écoles normales.

Avec cette dernière interprétation, nous touchons aux causes profondes de l'hostilité que rencontrèrent les projets de Monzie : sans doute est-il malaisé de comprendre que l'opinion publique ait pu se passionner pour la question des écoles normales *en elle-même* : les ténèbres dont se trouvait alors environnée la notion d'école unique ne semblaient point devoir permettre au premier venu de décider si la suppression des « casernes pédagogiques » se trouvait ou non en accord avec l'esprit de la réforme. Mais, à tort ou à raison, cette mesure fut bientôt interprétée comme une atteinte au prestige de l'enseignement primaire. Il n'en fallait pas davantage pour que la controverse glissât du plan pédagogique au plan politico-social. Il n'y a rien d'étonnant en effet à ce que, dans un régime de « république des professeurs », la mystique scolaire constitue

l'une des principales idées-forces de l'imagination collective. Et comme cette imagination se plaît aux antithèses, il faut que la mystique en cause se présente sous la forme d'une opposition concrète, susceptible au surplus de coïncider avec les autres antagonismes sociaux. On aurait pu concevoir un duel de l'enseignement libre et de l'enseignement d'État ou encore, au sein de l'enseignement officiel, une querelle qui mit aux prises l'enseignement supérieur avec le secondaire et le primaire réunis, voire même, dans tous les ordres d'enseignement à la fois, une rivalité entre « boursiers » et « héritiers ». *En fait* — et il vaudrait la peine de rechercher les raisons de ce fait — l'antithèse a été trouvée dans l'opposition primaire-secondaire, et cette opposition en arrive à recouvrir exactement les cadres plus anciens : prolétaires-bourgeois, républicains-réactionnaires, etc. Personne n'ignore que les forces vives de l'enseignement primaire — et par là nous entendons toutes les organisations laïques et non pas seulement le corps enseignant — se sont jetées dans la lutte scolaire avec l'intention non déguisée de faire triompher la formule de l'école unique *de nivellement social.*

On comprend déjà mieux, de ce point de vue, la défiance avec laquelle fut accueilli le programme de M. de Monzie : en soi et objectivement, celui-ci poursuivait le même but que ses prédécesseurs ; mais — indépendamment de l'attitude du nouveau ministre dans la question des relations avec le Vatican, qui le rendait déjà passible d'une sorte de loi des suspects — ne devait-il pas apparaître comme l'ennemi des primaires et par suite, dans l'idée de ces derniers, de l'école unique véritable, celui qui pensait que le primaire avait quelque chose à apprendre du secondaire, celui qui estimait assez le secondaire pour lui faire, à peine installé, ce présent, merveilleux de compréhension et de hauteur de vues, que sont

les Instructions du 2 septembre 1925, celui, enfin, qui songeait à détruire ces laboratoires de la mystique primaire, du pur esprit laïque, que sont les écoles normales?

De l'état d'esprit qui régnait alors au camp des partisans acharnés de l'école unique, il faut se rappeler aussi cette nervosité spéciale aux temps de crise, cette susceptibilité des foules qu'un rien porterait aux pires violences; qu'on y réfléchisse bien : n'était-ce pas une sorte de mystique à rebours — dans laquelle on avait réussi à synthétiser l'esprit jacobin et celui de 48 — qui soulevait alors les troupes laïques? En déchaînant périodiquement la colère de ces masses par quelque discours sectaire émaillé d'épisodes du martyrologe primaire, n'était-on point parvenu à les suggestionner au point de leur faire croire que l'école unique, un peu comme la prise de la Bastille, *devait* être une conquête où la force se mettrait spontanément au service du droit? Oui, sous les François-Albert et les Daladier, l'expression « école unique » jouait bien le rôle d'un de ces *mythes* dont nous parle Georges Sorel : ils vivent assez fortement dans l'imagination populaire pour que celle-ci leur confère une existence symbolique et leur dresse des autels, mais malheur à quiconque ose porter sur eux des mains sacrilèges, fût-ce pour leur octroyer une plus grande vitalité, pour les faire passer du plan de l'idéal à celui du réel! Or M. de Monzie fut un de ces fidèles de l'école unique qui eurent la hardiesse de penser que la révolution pédagogique pouvait ou devait réellement s'accomplir, non point par miracle, non point par des décrets émanant mystérieusement et spontanément de la « volonté du peuple », mais par des mesures administratives concrètes, par une sorte d'application, aux problèmes scolaires, de l'esprit et des méthodes de la science expérimentale. C'était faire passer la question de l'école unique du

« stade théologique » au « stade positif » : comment accepter la menace d'un pareil écroulement !

Il reste une question, la seule en un sens, puisque la réponse qu'on y fait commande toutes les autres : ces multiples associations d'idées qui révèlent une logique assez arbitraire, mais qui ont conduit « le peuple », « l'opinion » — ces entités sibyllines — à prendre vigoureusement parti dans un débat très difficile et sur un point aussi précis que la question des écoles normales, ces associations d'idées, dis-je, l'opinion, le peuple les ont-ils construites d'eux-mêmes, spontanément, par une sorte d'élan irrésistible ? Ou bien faut-il supposer, comme le fait A. Cochin pour la genèse des courants révolutionnaires, qu'elles sont le produit d'une ou de plusieurs machines à fabriquer l'opinion ? Problème fort troublant que nous ne pouvons point nous charger de résoudre ici. Au vrai, nous n'avions d'autre dessein, dans cette partie de notre étude, que de montrer qu'il est inévitable. Peut-être d'ailleurs d'autres étonnements nous attendent-ils d'un autre côté, qui nous permettront de le préciser davantage.

III. — Les ennemis de la suppression des écoles normales ne se rencontrent pas uniquement dans les rangs des troupes électorales, entraînées de longue date ou instinctivement portées à juger de toute institution, de toute réforme d'après les conséquences politiques et sociales qu'elles soupçonnent y être attachées. L'opposition se manifeste, plus nette encore, chez ceux des partisans de l'école unique auxquels des fonctions appropriées et un grand désir d'objectivité garantissent une réelle compétence : nous voulons parler de très nombreux membres de l'enseignement primaire (1) et aussi de certaines per-

(1) Dans l'enquête de M. Latreille, professeur au lycée de Marseille,

sonnalités de la commission d'école unique, notamment de son président M. Ferdinand Buisson. Cette fois, le problème est traité dans son sens strictement pédagogique : pour M. Buisson, par exemple, il s'agit simplement de savoir si la suppression des écoles normales faciliterait ou au contraire entraverait cette élévation générale du niveau intellectuel de la nation, ce rendement supérieur des aptitudes individuelles que l'on attend de la mise en œuvre des projets d'école unique.

Quels sont les arguments qu'invoquent ces spécialistes en faveur du maintien des écoles normales? On peut les ramener à deux : les exigences de la formation pédagogique, et les difficultés de recrutement du personnel enseignant du premier degré. — C'est surtout au premier que s'arrête M. Buisson. « M. de Monzie n'ignore pas, écrit-il, qu'ils (les futurs instituteurs) ont à apprendre un art vraiment difficile, celui d'enseigner... dans une classe où le maître sera seul en présence d'élèves de 4 à 14 ans... Il y faut économiser avec un soin infini non pas les heures, mais les minutes. C'est un talent qui ne s'acquiert pas par la seule habitude. Et il serait infiniment fâcheux de renoncer à la préparation technique et professionnelle que donne l'École normale avec son école annexe (1). » — Le second est ainsi présenté par M. Guy-Grand (2) : « Les

dont nous parlerons plus loin, on indique que les Congrès d'instituteurs ont toujours voté le maintien des écoles normales.

(1) Buisson, *L'école unique*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, décembre 1925, p. 546.

(2) Guy-Grand, *Art. cit.*, p. 280. — Il est assez curieux que M. Guy-Grand mette cet argument dans la bouche des primaires et qu'il prête aux secondaires l'idée de la suppression des écoles normales. Dans l'enquête dont nous ferons état un peu plus loin, ce sont précisément les secondaires qui estiment suffisante la formation des écoles normales, tandis que les primaires réclament le passage des futurs instituteurs par les lycées.

« primaires » s'alarment. Ils redoutent qu'avec la suppression des écoles normales... un coup mortel ne soit porté au recrutement des maîtres du premier degré. Et plus particulièrement de l'enseignement primaire rural... Les meilleurs sujets des écoles normales, recevant les leçons des mêmes maîtres que les élèves de lycée... auront d'autres ambitions que celle d'enseigner l'orthographe et les éléments de l'arithmétique aux bambins des villes et surtout des campagnes... Ne consentiront à devenir des « maîtres d'école » que ceux qui se sentiront incapables de faire autre chose — les fruits secs (1). » Examinons soigneusement ces deux arguments.

M. Buisson est plus qualifié que quiconque — lui qui fut si longtemps au ministère l'âme de l'enseignement primaire — pour mesurer l'importance de la formation pédagogique des futurs instituteurs (2). Cela ne l'empêche pas d'accueillir la suggestion bien connue qui vise à faire passer les futurs instituteurs par les bancs du lycée : dans la classification hiérarchique des établissements d'instruc-

(1) Il résulterait donc de ces formules que la position des primaires est exactement la même que celle des traditionalistes qui estiment dangereuse pour le maintien et la bonne marche des institutions la généralisation de l'instruction : en effet, on estime ici qu'il vaut mieux maintenir dans l'ignorance et l'étroitesse d'horizons toute une catégorie de citoyens (pour lesquels, par ailleurs, on réclame la toute-puissance), parce que leur permettre de participer aux biens supérieurs de l'esprit équivaudrait à les détourner de leur rôle de manœuvres ou même d'instruments! Quel chapitre curieux n'y aurait-il pas à écrire sur le dédain aristocratique, sur le mépris de la dignité humaine dont se rendent coupables les défenseurs du primaire à l'égard des primaires eux-mêmes!

(2) Nous parlons, qu'on le remarque bien, de la formation pédagogique strictement professionnelle, et sur ce terrain nul homme bien informé ne saurait nier la valeur technique de M. Buisson. Mais nous verrons précisément que la pédagogie n'est pas seule en cause.

tion qu'il établit, les lycées et les collèges ne deviennent parallèles aux écoles normales que pour leurs classes du second cycle (1) ; par ailleurs la commission qu'il préside est d'avis « que tous les maîtres, même ceux de l'école primaire, se préparent à leurs fonctions en passant... les mêmes examens universitaires, licence et agrégation, de manière à établir l'unité d'enseignement, sinon entre les élèves, du moins entre les professeurs (2) ». Lors donc qu'il réclame le maintien des écoles normales, ce n'est pas au titre d'établissements d'instruction, mais simplement au titre d'instituts professionnels. Le débat se trouve ainsi nettement délimité : il revient à se demander si les écoles normales sont seules capables de donner aux futurs maîtres du premier degré la formation pédagogique exigée par leurs délicates fonctions.

Il paraîtrait sans doute téméraire de s'élever contre la faveur vraiment inouïe qu'accorde notre génération à tout ce qui regarde la préparation professionnelle. Pourtant nulle éducation digne de ce nom ne peut, à moins de se confondre avec un dressage, limiter son objectif à la formation de spécialistes. Et il serait temps que l'on se rendît compte de l'effroyable mépris des valeurs humaines qu'implique la préoccupation exclusive du rendement et de la technique. C'est un exclusivisme de ce genre qui rend, aux yeux d'un grand nombre, l'argument de F. Buisson irréfutable. Mais réfléchissons un instant : de l'habileté des maîtres ou de la bonne éducation des élèves, qu'est-ce qui est but, qu'est-ce qui est moyen? N'est-il pas vrai que,

(1) Buisson, *Art. cit.*, p. 546.

(2) Buisson, *Art. cit.*, p. 544. — M. Buisson présente cette réforme comme une *concession* de M. Bernès, représentant du secondaire, aux autres membres de la commission d'école unique. Et il semble vraiment surpris de cette concession!... Cela nous donne une idée des préventions réciproques du primaire et du secondaire.

pour voir nos enfants progresser dans le sens d'une humanité plus pleine et plus riche, nous n'hésiterions pas, s'il fallait choisir, à sacrifier la plus merveilleuse des mécaniques scolaires? C'est que la pédagogie est et doit demeurer chose secondaire en comparaison de ces qualités d'esprit, de cœur et de caractère, en un mot de cette prédication de l'exemple qui est la plus éducative « leçon de choses » que l'on puisse proposer aux enfants. Et n'est-ce pas à ce principe que se référait l'ancien Directeur de l'enseignement primaire, M. Lapie — qu'on ne suspectera sans doute pas de tiédeur à l'égard de l'école unique ni surtout à l'égard des écoles normales — lorsque, se plaçant, comme l'y invitait sa charge, au point de vue des élèves-maîtres des écoles normales, il recommandait une pédagogie sans vaine émulation, sans artifices et qui ne tue pas la spontanéité, et n'hésitait pas à résumer sa pensée en ces termes : « N'ennuyons pas les élèves-maîtres sous prétexte d'en faire des pédagogues »? (1)

Pareille recommandation a la valeur d'un témoignage : ne nous invite-t-elle pas à nous demander si les écoles normales remplissent excellemment cette tâche de formation pédagogique pour laquelle on les déclare irremplaçables? Pour que Paul Lapie prenne soin de préciser que l'approfondissement des connaissances et la réflexion sur les principes sont préférables aux programmes encyclopédiques, il faut sans doute que l'expérience lui ait révélé quelque abus dans ce domaine. On sait au reste que les deux tiers au moins du temps passé à l'école normale sont consacrés à acquérir des connaissances, à absorber le plus souvent de mémoire des programmes interminables et sur les matières les plus variées. Dès lors l'impression du jeune instituteur n'est-elle pas beaucoup plus

(1) Paul Lapie, *Pédagogie française*, cité par *Revue de Métaphysique et de Morale*, septembre 1921, p. 5 du *Supplément*.

de *tout savoir* que de *savoir faire* une classe? La pédagogie qu'il connaît, n'est-ce pas surtout celle qu'il a *apprise* d'une façon aussi livresque que le reste? On entend toujours les instituteurs *révérer* la pédagogie (dont d'ailleurs les « conférences » viennent périodiquement leur rappeler l'importance), et cette préoccupation contribue certainement pour une large part à en faire, le moment venu, d'excellents pédagogues, mais est-il bien sûr que ce soit l'école normale et non l'expérience, c'est-à-dire — n'en déplaise à F. Buisson — *l'habitude*, qui leur en livre le secret?

Nous n'en sommes d'ailleurs pas réduits sur ce point à des conjectures. Un professeur de lycée a eu l'idée d'instituer, auprès de ses collègues du primaire et du secondaire, une enquête sur *la formation des maîtres primaires*. Et voici quelques-uns des témoignages, émanant des intéressés eux-mêmes, qu'il a pu recueillir : la plupart des instituteurs sont reconnaissants à l'école normale de leur avoir assuré « une vie *studieuse* », de leur avoir fourni un « ensemble de *connaissances* suffisantes pour exercer convenablement (leur) métier »; mais ils ne dissimulent pas les lacunes de la préparation professionnelle : « Le temps consacré à la pédagogie pratique, à la méthodologie, à la législation scolaire, y est manifestement insuffisant. Le personnel qui y donne l'enseignement, bien que de formation primaire, ignore quelquefois ce qu'est une classe d'école primaire élémentaire (1). » On ne conçoit guère, enfin, de formation pédagogique qui ne laisse la place aussi large que possible à l'initiative personnelle du débutant. Or ne faudrait-il pas parler, à cet égard, de la défor-

(1) Latreille, *A propos de l'école unique : la formation des maîtres primaires*, in *Bulletin de l'Union Nationale des membres de l'enseignement public*, juillet 1928, p. 205. — Les mots soulignés l'ont été par nous.

mation du sens pédagogique dont serait responsable le personnel des écoles normales par le dogmatisme intransigeant dont il fait preuve dans certains enseignements, comme la sociologie et l'histoire, qui « sont imposés avec une direction déterminée et sont parfois nettement tendancieux (1) ».

Au surplus, nous reconnaîtrons volontiers qu'il serait trop facile de résoudre ce problème de la formation professionnelle par simple prétérition : quand cette préoccupation vient à son rang, il n'est point permis de l'éluder. On va donc sans doute nous poser la question : Par quoi remplacer la préparation pédagogique, si maigre soit-elle, que les écoles normales ont jusqu'ici assurée aux futurs maîtres du premier degré? La réponse est suggérée par F. Buisson lui-même, qui émet le vœu que les futurs instituteurs soient appelés à subir les épreuves de la licence et de l'agrégation, c'est-à-dire d'examens équivalents à ceux auxquels se préparent, *dans les Facultés*, les candidats au professorat secondaire. Si, en effet, le stage pratique est réellement indispensable, pourquoi ne rattacherait-on pas les écoles annexes à l'Université? Plutôt que d'enfermer des enfants de quinze ans dans les écoles normales pour leur faire absorber un savoir encyclopédique, ne serait-ce pas mieux contribuer à leur *formation* que de leur permettre

(1) *Art. cit.*, p. 205. Nous devons ajouter que, malgré ces inconvénients, tous les correspondants de l'enquêteur, sauf deux, sont d'avis de maintenir les écoles normales; leur suppression, selon eux, répugnerait « au personnel comme une atteinte à son intégrité » et comme une mesure réactionnaire. (*Art. cité*, p. 206.) On voit assez, par la nature des arguments invoqués, sur quel terrain les membres de l'enseignement primaire portent la discussion : les préoccupations politico-sociales et l'habitude chez les primaires de considérer les institutions de leur ordre d'enseignement comme la fin du corps social tout entier se donnent ici libre carrière.

de suivre les cours du lycée jusqu'au baccalauréat inclusivement? Et ensuite, serait-il vraiment impossible d'assurer leur préparation technique par des cours et des travaux pratiques à la Faculté? On sait que, dans la plupart des cas, celle-ci est dotée d'une chaire de pédagogie : quelle difficulté y a-t-il à ce qu'on y enseigne enfin la pédagogie? Et si la licence et l'agrégation paraissent des grades trop difficiles à atteindre pour de simples maîtres d'école, on aura toujours la ressource d'exiger l'un ou l'autre de ces titres de ceux qui sont chargés de les initier à leurs futures fonctions, c'est-à-dire de ceux qu'on appelle les professeurs d'école normale. Supposez donc les normaliens actuels déjà pourvus du baccalauréat, et donnez-leur la possibilité de vivre avec leurs anciens camarades du lycée dans des maisons d'étudiants et d'aller suivre comme eux à la Faculté les cours de leur spécialité, ou bien instituez des établissements pédagogiques dans lesquels des maîtres *du dehors* (1), pourvus d'une *agrégation pédagogique* (2) (obtenue par une longue et assidue fréquentation de la Faculté), viendront initier les futurs instituteurs déjà bacheliers à leur tâche de demain, et vous

(1) Il faut insister sur ce détail : l'un des griefs les plus nets que font aux écoles normales les instituteurs qui ont participé à l'enquête dont nous venons de parler est celui-ci : « les professeurs internes ont trop peu de contact avec l'extérieur : dans un milieu trop fermé, ils sont isolés du monde et de la vie complète de la société; ils s'enferment parfois dans un esprit de coterie. » (*Art. cit.*, p. 205.)

(2) Nous empruntons la formule à M. Delvolvé, qui, au cours de son article *École unique et éducation intégrale*, propose une unification de l'enseignement *par le haut*, c'est-à-dire qui fasse descendre progressivement l'esprit et les connaissances des Universités jusque dans les écoles primaires : à ses yeux, l'échelon de la formation des professeurs d'école normale est de toute première importance. Cf. *Revue de Métaphysique et de Morale*, septembre 1928, *passim*.

avez étendu le bénéfice d'une culture vraiment digne de ce nom à un très grand nombre de jeunes Français, vous avez remédié aux inconvénients de cette éducation en vase clos, si nocive aux maîtres et aux élèves des écoles normales d'aujourd'hui ; vous avez enfin assuré dans des conditions extrêmement favorables (s'il est vrai que le premier précepte de la pédagogie doit être de dominer constamment sa tâche) la formation professionnelle des futurs maîtres, tout cela pour le plus grand bien des élèves, pour le plus légitime accroissement de dignité du personnel enseignant, et en plein accord avec les aspirapédagogiques et sociales qui sont incluses dans l'idée d'école unique. Ainsi l'examen de ce premier argument ramène-t-il toujours la même exigence logique : ou l'abandon des projets d'école unique, ou la suppression des écoles normales.

Le second argument se trouve, par ces considérations, défini dans toute son ampleur : il n'est point douteux que la « fraternité sur les bancs » du lycée d'abord, de la Faculté ensuite — qui est une des images les plus attrayantes de l'école unique — ait pour conséquence immédiate une importante diminution du contingent des candidats à l'enseignement primaire et que, en particulier, le contact avec la grande ville accentue dans leurs rangs la désertion des campagnes. Mais pourquoi ces prévisions pessimistes sont-elles possibles aujourd'hui en France? C'est que, l'instituteur étant (M. Guy-Grand le reconnaît lui-même [1]) un très actif agent de la désaffection à l'égard du milieu rural, on suppose qu'il n'acceptera pas pour lui-même ce piétinement au village qu'il méprise chez les autres. L'attrait de la grande ville, l'instituteur en est le plus suggestif exemple, lui qui, en van-

(1) Guy-Grand, *Art. cit.*, p. 281.

tant les commodités des transports ou le confortable des habitations citadines du même ton qu'il célèbre la gloire de la science pure, laisse clairement entendre que son séjour au village n'est qu'une avanie passagère. Or on peut se demander si, chez l'instituteur, cette attitude n'est pas le résultat d'une sorte d'illuminisme entretenu par le régime actuel des écoles normales : voilà de tout jeunes adolescents, sortis pour la plupart de milieux ruraux ou de familles très modestes des gros bourgs (1), enfermés pour trois ans dans ce qu'on peut appeler indifféremment un séminaire ou une caserne, conviés à devenir de purs cerveaux à l'âge où l'activité musculaire serait si nécessaire ne fût-ce que comme exutoire, n'ayant d'autre détente les jours de sortie que l'illusion de participer à la fièvre d'une civilisation mécanique ou que la satisfaction malsaine de flâner aux vitrines des grands magasins ou aux abords insolemment illuminés des restaurants de luxe, comment voulez-vous qu'ils évitent de se faire un *credo* où

(1) Nous pouvons estimer assez rares les cas où les fils d'instituteurs embrassent la profession paternelle et où, par conséquent, le changement de milieu, sinon le changement de rang social s'opère d'une façon moins brusque. Ce fait s'explique par plusieurs causes : l'une d'entre elles est que, assez souvent, les ménages d'instituteurs n'ont pas d'enfants; une autre, et non des moindres, résulte de ce que, l'ambition de l'instituteur se trouvant inassouvie ou frustrée en sa propre personne, celui-ci « pousse » son fils soit aux grandes écoles et aux carrières plus lucratives de l'industrie et du commerce, soit au professorat de l'enseignement secondaire; dans ce dernier cas, il est assez fréquent que les fils d'instituteurs soient incapables d'aller au-delà de la licence et par suite demeurent dans les *collèges*. Ce dernier fait contribue à expliquer cet autre — sur l'importance duquel on devrait bien ouvrir les yeux, aujourd'hui — que *les collèges sont de plus en plus rejetés du côté du primaire* : la mesure de cette parenté nous est fournie par l'*aversion* (nous n'avons pas dit : mépris ou jalousie) que les groupes de fonctionnaires correspondants nourrissent les uns pour les autres.

domine la fascination de ces mots-tabous étroitement associés : science-civilisation-grande ville? Et s'il en est ainsi, osera-t-on nier que la suppression des écoles normales doive contribuer à assainir l'atmosphère où se forment les instituteurs et à hâter par suite le retour aux campagnes?

Une autre suggestion pour remédier au même mal est fournie par M. Lapie; celui-ci, on le sait, préconisait la distinction de l'école rurale et de l'école urbaine et la spécialisation régionale de l'enseignement scientifique et pratique. Il suffirait, semble-t-il, de mettre un tel programme en concordance avec cet autre idéal « régionaliste » qui, sous Léon Bérard, connut une certaine faveur, nous voulons parler de la spécialisation des Universités. En fait, lorsque celles-ci sont vraiment des centres de vie intellectuelle, cette spécialisation existe déjà, et précisément dans le sens indiqué : répondre aux besoins de la région, provoquer une meilleure utilisation des ressources matérielles de la province, replacer dans son cadre naturel l'étude de l'œuvre des grands génies. Qu'est-ce qui empêche d'encourager et d'organiser cette évolution spontanée? Quel inconvénient y aurait-il à faire profiter les aspirants à l'enseignement primaire de ces initiatives, mieux encore à les y laisser collaborer, à faire ressortir à leurs yeux toutes les richesses, toute l'originalité de leur sol, de manière à ce que, une fois installée dans les campagnes, ils continuent à travailler dans les branches qui les ont plus spécialement attirés, sous la direction de leurs anciens maîtres de l'Université? (1)

(1) Il va sans dire que la réalisation d'un tel idéal suppose certaines modifications administratives, notamment la suppression des interventions du Ministère de l'Intérieur dans l'enseignement primaire, par l'intermédiaire du préfet. Mais l'idée d'école unique n'implique-t-elle pas la réalisation d'un « ministère de l'éducation nationale » (l'expression est de M. Brunschvicg) parfaitement autonome?

Les dangers d'un contact prolongé avec la grande ville seraient donc bien diminués si, au lieu d'accentuer dans les jeunes esprits l'opposition de la vie urbaine et de la vie rurale — ce qui est le plus clair résultat du régime actuel des écoles normales —, on s'efforçait de leur faire entrevoir la profonde unité de leur province, en même temps que les ressources sans cesse renouvelées qu'elle promet dans ses plus humbles hameaux à leur intelligente activité et à leurs plus nobles aspirations. Mais surmonte-ra-t-on aussi aisément, en ce qui concerne le recrutement du personnel primaire, la difficulté qui résulte du contact des futurs primaires avec les jeunes bourgeois et les futurs secondaires des lycées? Nous touchons ici l'un des aspects les plus délicats et les plus angoissants du problème universitaire. Ce que l'on craint, en effet, lorsqu'on invoque le second argument contre la suppression des écoles normales, c'est que les futurs instituteurs ne se laissent attirer par des carrières plus *lucratives* et qui exigent *moins d'effort et d'abnégation* que l'enseignement élémentaire. Or, qu'une telle objection puisse être formulée, cela signifie que la profession d'éducateur est envisagée *sous son aspect exclusivement économique*. Et toute la question est de savoir s'il est normal, si même il n'est pas contradictoire que, dans une société, les fonctions éducatives soient jugées *un métier comme un autre*, c'est-à-dire apportant le maximum de profit moyennant un minimum de peine. Pour nous — qui ne pouvons détacher nos regards du splendide modèle d'éducation qu'a réalisé l'Église catholique en toutes ses entreprises d'évangélisation — nous avons la fierté de penser que le métier d'éducateur n'est exercé en son vrai sens que lorsqu'il répond à une *vocation*. Les membres de l'enseignement primaire qui ont participé à l'enquête citée plus haut nous apportent en ce sens un précieux appui en même temps que de solides

raisons d'espérer : nos collègues instituteurs, déclare l'enquêteur, ne retiennent pas l'objection... que le passage par les lycées risquerait de détourner les futurs maîtres de leur vocation. Ceux qui seraient détournés seraient ceux « dont la vocation n'était pas bien solide », et par contre « la profession d'instituteur y gagnerait en considération et par cela même attirerait ou retiendrait plus de jeunes gens ». On nous rappelle l'exemple de ce qui s'est fait en Angleterre : « Depuis vingt ans, on fait passer par les écoles secondaires la grande majorité des futurs maîtres et maîtresses de l'enseignement primaire ; aujourd'hui un certain nombre de ces postulants continuent leurs études dans les universités mêmes. Cette interpénétration scolaire a transformé les manières et rehaussé le prestige du professorat primaire (1). »

Ces observations suffisent, pensons-nous, à ramener à leur juste valeur, qui est très faible, les arguments ordinairement invoqués contre la suppression des écoles normales. Si, par ailleurs, comme nous l'avons auparavant montré, cette mesure se trouve exigée par la logique des projets d'école unique et n'a heurté l'opinion que par suite d'associations d'idées artificielles ou de passions étrangères au problème, n'avons-nous point raison de penser que l'aversion dont elle est l'objet de la part des plus ardents propagandistes de l'école unique pose un problème fort troublant devant la conscience des Français? Il y a là, à n'en pas douter, *un mystère.* Qui donc nous en révélera le sens? Nous nous croyons en droit de demander ce service à ceux qu'un grand nombre de citoyens honore comme les apôtres infatigables des idées démocratiques et comme des consciences probes et des intelligences lucides,

(1) Latreille, *Art. cit.*, p. 206-207.

et qui se rendent pourtant coupables de cette monumentale *incohérence*. « Au pays de Descartes, nous a dit M. Delvolvé (1), la lumière a raison de l'idée confuse. » Nous réclamons la lumière et nous ne pouvons croire que les protagonistes de la campagne pour l'école unique se contentent de l'idée confuse. Aussi sommes-nous sûrs que l'incohérence par nous dénoncée n'est chez eux *qu'apparente*. Mais alors, c'est qu'ils professent une doctrine plus profonde, de portée plus générale que celle de l'école unique (même si l'on joint à cette dernière tous les postulats sociaux auxquels elle se réfère), bref une doctrine qui déborde les cadres d'un projet de politique ou de sociologie scolaire et au sein de laquelle viendraient s'harmoniser la propagande pour l'école unique et la campagne en faveur du maintien des écoles normales ; lâchons le mot : une doctrine *métaphysique*. *Si cette doctrine existe, l'opinion ne la connaît pas*, on la laisse dans l'ombre, alors qu'elle commande toutes les autres. Il nous en faut un exposé aussi net que possible. Sinon la voie est ouverte à tous les soupçons.

Louis Delaisne.

(1) Delvolvé, *Art. cit.*, p. 432.

NOTES ET RÉFLEXIONS

Les journées universitaires catholiques de Caen

Les catholiques des trois ordres de l'enseignement : primaire, secondaire et supérieur, se réunissent chaque année pour mettre leurs prières en commun et discuter quelque sujet d'actualité touchant à leur vie professionnelle. Cette année ils s'étaient donné rendez-vous à Caen. S. G. Mgr Suhard, évêque de Bayeux, avait mis à la disposition des congressistes son petit séminaire, il a tenu à leur adresser une paternelle allocution de bienvenue à la messe d'inauguration des journées, le mercredi 3 avril, et à présider lui-même le début de la première séance d'études.

Cette séance était consacrée à la discussion du rapport de M. Guitton : « Les besoins spirituels de nos élèves. En quoi consistent-ils? Qu'est-ce qui les contrarie? » Il m'est impossible de résumer le rapport de mon très distingué collègue : on ne résume pas une mine ou une forêt. Je dirai simplement que j'ai admiré la richesse exceptionnelle de la documentation de M. Guitton : se tenant sans cesse sur le terrain du concret, citant des faits précis, des témoignages détaillés, entr'ouvrant parfois le secret des cœurs, le rapporteur nous a fait un tableau émouvant des besoins et des aspirations de la jeunesse actuelle. J'ai dit « un tableau émouvant », je dois ajouter que le tableau fut parfois amusant, l'auditoire a beaucoup goûté l'ironie discrète et toute française avec laquelle M. Guitton a encadré certains textes qui méritaient de l'être.

Dans la séance de l'après-midi, Mlle Trouard-Riolle a traité le second sujet : « Une restauration nécessaire, celle de la raison. » S'il est en effet une lacune que déplorent tous les éducateurs catholiques, c'est bien cette effrayante carence de toute certitude rationnelle qui se rencontre chez tant d'esprits modernes. A juste titre, la conférencière y voit un des plus graves obstacles, peut-être le plus grave obstacle à l'aposto-

lat. C'est avec grande satisfaction que nous autres, philosophes professionnels, avons entendu une « scientifique » traiter avec tant de pénétration psychologique le difficile problème de la défense de la raison.

La séance de l'après-midi fut suivie de la visite des églises Sainte-Trinité et Saint-Pierre. M. Preuton nous exposa, avec sa maîtrise archéologique, l'histoire de l'abbaye aux dames et nous en détailla les beautés. Avant le salut, M. l'abbé Bacon, supérieur du petit séminaire, nous montra, en connaisseur avisé de la pédagogie moderne, comment l'Église sait respecter dans son œuvre éducatrice la liberté individuelle des intelligences.

A la messe du jeudi 4 avril, M. l'abbé Paris, un ami de Lotte et un survivant de ce que nous pouvons bien appeler les temps héroïques du mouvement catholique dans l'Université, nous donna un modèle de touchante méditation liturgique en commentant l'oraison du jour. A la séance de travail qui suivit, le rapport avait pour titre : « Comment développer et orienter le sentiment esthétique? » J'avais accepté de traiter cette question. J'ai essayé d'abord d'analyser la nature du sentiment esthétique, puis d'indiquer comment et dans quelles limites on peut le cultiver, enfin de montrer à quels écueils il est exposé. A la séance de l'après-midi, Mlle Casati a traité le dernier sujet : « Comment orienter nos élèves à la sortie du lycée et de l'école primaire? » Je ne chercherai pas plus à résumer Mlle Casati que je n'ai cherché à résumer M. Guitton; son rapport nous a tous émus; à entendre citer tant de traits d'obscur dévouement inspirés par l'esprit chrétien, on se sentait l'âme réconfortée.

Les rapports terminés, il restait à examiner la question pratique de la liaison toujours plus étroite entre nos groupements, et de la réorganisation du bulletin. L'unanimité de l'assemblée a su manifester à la fois sa très vive reconnaissance à celui qui fut la cheville ouvrière du bulletin des professeurs catholiques de l'Université et sa très ferme volonté de créer un périodique nouveau nettement orienté selon les directives tracées par le Saint-Père à l'action catholique.

La visite du lycée Malherbe et de l'église Saint-Etienne succéda à cette dernière séance. M. Souriau nous les fit apprécier en ami de la beauté normande. Avant le salut, le R. P. Plus nous entretint du recueillement et du silence intérieur, son auditoire éprouva le charme rare que produit l'alliance d'une conviction profonde et d'un art raffiné.

La journée du vendredi 5 avril fut consacrée au pèlerinage de Lisieux, je ne puis en rendre compte; ayant été obligé à un départ prématuré.

En 1930, c'est à Paris que se tiendront les journées universitaires catholiques.

R. Dalbiez.

Chez les Etudiants protestants

Les associations protestantes des étudiants français ont tenu leur XXII[e] congrès national à Paris, du 10 au 14 février. *Le Semeur*, qui est leur organe, publie les travaux présentés à ce congrès. Le premier rapport expose la situation actuelle de la Fédération des étudiants protestants; il constate un recul :

« Jusqu'en 1923 les rapports annuels accusaient une augmentation continue de nos membres qui étaient estimés à 1.800 ou 2.000 à cette date. Depuis cette date, plus de chiffres dans les rapports, mais cela ne doit pas nous masquer que le nombre même approximatif de nos membres a subi une sérieuse diminution. Diminution due surtout à la disparition de plusieurs groupes de lycéens et de lycéennes... Nous avions, en 1924, 88 groupes de lycéens et de lycéennes. Nous en avons 38 aujourd'hui, soit plus de la moitié moins. »

A lire les travaux publiés par *Le Semeur*, ces groupes paraissent vivants. Comme il convient à des sociétés d'étudiants, on s'y préoccupe de questions intellectuelles ; le rapporteur ne serait même pas loin de penser qu'on s'en préoccupe trop exclusivement :

« Le problème moral, si âprement étudié ces dernières années,

end à passer au second plan, sauf dans un ou deux groupes, et c'est d'abord le *problème religieux* qui hante aujourd'hui les esprits. Quelle est la « conception chrétienne de la vie », quelle est la valeur de l'expérience religieuse, d'où vient l'autorité de la croyance, quelles sont les attitudes possibles en face de la vie? Qu'ont à nous apprendre les docteurs chrétiens, les grandes personnalités chrétiennes, de saint Augustin à saint Thomas, de Calvin à Pascal, de Rivière aux romanciers catholiques d'aujourd'hui ? Voilà les questions que l'on se pose, et elles sont le témoignage d'un si profond besoin de certitudes positives et décisives, que certains étudiants vont jusqu'à demander que nous renoncions aux débats trop souvent stériles des cercles, pour ne plus organiser que des cours de dogmatique. Pierre Maury signalait déjà ce besoin il y a quatre ans. Il n'a fait que grandir. Sans doute faut-il faire la part de la vogue du néo-thomisme dont l'influence est sensible parmi nous; sans doute faut-il craindre qu'un certain snobisme ne se mêle à ce goût de la dogmatique; sans doute, enfin, faut-il redouter, et cela est plus grave, que cette soif d'autorité doctrinale ne soit la preuve d'une certaine paresse d'esprit, d'une certaine peur de la lutte. »

Non, cette soif d'autorité n'est autre en définitive que la soif de la vérité qu'une autorité vivante nous garde et nous explique. On sait bien ce qu'est devenue la vérité religieuse dans les sociétés qui ont rejeté l'autorité. C'est chaque jour, nous, catholiques, que nous expérimentons les infinis bienfaits d'une autorité doctrinale qui nous épargne les ravages du libre examen. Le rapporteur s'en doute bien un peu puisqu'il poursuit :

« Mais comme cette soif s'explique, comme elle est légitime, après les ravages qu'ont fait dans tant d'esprits les conclusions hâtives d'une science ivre de ses progrès, après les dévastations qu'ont apportées dans tant d'âmes les affirmations orgueilleuses d'un rationalisme qui tuait en elles le sens du surnaturel! La réaction ira peut-être trop loin, mais elle était nécessaire. »

Nous souhaitons qu'elle aille plus loin encore que ne le souhaite sans doute M. Westphal, jusqu'à la rencontre et l'amour de cette véritable Autorité que Dieu a établie parmi nous, gardienne et dispensatrice de la vérité révélée.

La Fédération internationale des associations d'instituteurs

Cette fédération a tenu son dernier congrès à Bellinzona (Tessin, Suisse), du 6 au 10 avril. Ce congrès réunissait une soixantaine de délégués venus de seize pays européens. Il a examiné les rapports déposés sur les points suivants : le problème des salaires et la situation matérielle des instituteurs; l'école et la réconciliation des peuples; l'école, l'Église et l'État.

Le Congrès, lisons-nous dans *La Coopération intellectuelle* (15 mai 1929), a estimé... que l'instituteur devrait bénéficier d'une éducation générale dans un établissement du 2e degré, aboutissant à l'entrée à l'Université; la formation générale de l'instituteur dans un établissement secondaire apparaît comme l'un des aspects du principe de l'*école unique*, en vertu duquel tout enfant aura la possibilité de poursuivre ses études secondaires, quelle que soit sa situation sociale.

Le Congrès a affirmé également la volonté des associations d'instituteurs d'orienter leur enseignement vers la solidarité internationale, notamment par l'enseignement de la Société des Nations, ainsi que le développement des systèmes d'échange d'enfants et de maîtres.

Enfin le Congrès s'est référé à la résolution votée au Congrès de Berlin, aux termes de laquelle il est déclaré souhaitable que « chaque peuple ait la possibilité et la garantie de recevoir, en plus de l'enseignement de la langue officielle, un enseignement de sa propre langue maternelle ».

Il nous a paru bon de faire connaître ces directives à l'opinion catholique afin de mieux définir la tâche qui s'impose à nos consciences.

L'HISTOIRE

LES PHILALÈTHES. *Le style oral dans l'Évangile. Un spectacle et une théorie.*

On parle beaucoup des théories linguistiques du R. P. Jousse. Un spectacle organisé récemment au théâtre des Champs-Élysées nous offre l'occasion d'exprimer notre sentiment. Notons que les pages suivantes ne s'occupent point de ces « retentissantes théories » en tant qu'elles concernent la linguistique générale, mais de leur application aux Évangiles.

R. EISLER. *M. Gustave Bardy et les recherches récentes concernant le témoignage de Josèphe sur Jésus.*

G. BARDY. *Josèphe ou les Evangiles?*

M. Rob. Eisler, « membre de l'Institut d'Autriche pour les Sciences historiques », n'a pas été satisfait de l'article où M. Bardy appréciait ses travaux sur Josèphe. Il nous demande de publier sa réponse. La voici, suivie de quelques pages de M. Bardy. On verra que nous n'avons rien à redouter de cette offensive à coups de manuscrits.

Pour finir, nous donnons l'opinion de l'éminent professeur de l'Université de Fribourg, le R. P. Bernard Allo, universellement connu par ses travaux d'exégèse et d'histoire des origines chrétiennes : « Un roman... », dit le célèbre professeur.

Le style oral dans l'Évangile

Un spectacle et une théorie

Le vaste plateau du Théâtre des Champs-Élysées apparaît encadré d'un décor parfaitement simple, rideaux gris qui tombent des cintres en plis rigides et qui annoncent évidemment un récital de danse « rythmique » (la plus laide façon de servir Terpsichore). En effet, des jeunes filles se montrent, couvertes de longs voiles bariolés où dominent le bleu, le mauve et le violet, c'est-à-dire drapées « à l'antique » (du moins on s'en persuade). Mais, si peu que dansent les rythmiciennes, celles-ci dansent moins encore, et elles se bornent à réciter des fragments de l'Évangile, avec quelques balancements des bras et des appels cadencés du talon pour marquer la mesure.

C'est ainsi que le R. P. Jousse présente au public les « récitatifs rythmiques » de Jésus et de ses apôtres.

Mais nos jeunes actrices font mieux que déclamer : elles chantent les textes sacrés, ou plutôt elles usent d'un récitatif aux formules peu nombreuses et stéréotypées, intermédiaire entre celui du drame lyrique et la sobre mélopée dont se revêt, pendant la Semaine Sainte, la lecture de la Passion. D'autre part, comme on tend vers la musique et la chorégraphie, on frôle l'art dramatique. Il y a une ébauche de mise en scène pour illustrer l'Évangile de l'Enfance : un cube austère où brûle de l'encens figure, dans « l'Annonce à Zacharie », l'autel de Jérusalem, placé entre l'ange et le père de Jean-Baptiste ; dans la « Nativité de

Jean », un rideau qui s'entr'ouvre nous fait voir le peuple étonné du prodige ; partout des figurants passent et une mimique complète le récit ou le dialogue. Un enfant, sur la paille, illuminé par un projecteur, ne manque point au « récitatif rythmique » de la Nativité de Jésus, et ce même projecteur simule, à grande échelle, l'étoile des Mages qui ne viennent pas sans leurs cadeaux traditionnels. On voit aussi le cruel Hérode sur son trône, avec des assesseurs « romains », et Jésus « au milieu des rabbis ».

C'est un catéchisme en tableaux vivants et, comme on dit, très « stylisés », un catéchisme presque chanté, presque dansé. (« Je voudrais, dit à peu près l'auteur, vous montrer ces récitatifs évangéliques avec leur saveur originelle, rythmés, mimés, véritablement dansés », — dansés... par bonheur, il exagère). Demi-chorégraphie, demi-musique, demi-théâtre, l'ensemble est assez pauvre et ne satisfait guère un amateur... (Envoyé par son journal qui lui avait dit : « C'est de la musique et même du théâtre musical, c'est votre rayon », un critique connu restait assez pantois et prenait le parti de n'en rien dire.)

Quel que soit le résultat, la question est de savoir si les textes scripturaires — évoquât-on le drame sacré du Moyen-Age — doivent servir à de telles mises en scène, *aujourd'hui*, et non pas dans une salle de patronage, bon moyen peut-être de graver les récits évangéliques en la mémoire des enfants, mais dans une grande salle de spectacle, devant ce qu'on nomme le public. Bien que je n'aie que fort peu de préjugés, je ne le crois pas du tout. Je ne prétends certes pas qu'on « scandalise » ainsi, à proprement dire, un auditoire cultivé ; toutefois, loin de l'édifier, je suis persuadé qu'on le choque un peu, qu'on heurte son bon goût, qu'on exciterait son ironie s'il ne s'agissait de textes divins. Mais justement, même profane, ce public conserve un respect à l'égard de l'Évangile... que nous n'a-

vons pas toujours, sinon au même degré, du moins vêtu des mêmes formes. Dira-t-on que ce public montre ici quelque jansénisme? Peut-être. En tout cas, respectons son respect.

Il se peut faire aussi — je ne parle pas du public véritablement renseigné — qu'il se forme du Nouveau Testament une idée quelque peu erronée, détachant inconsciemment les textes du milieu vivant, des circonstances particulières où ils sont éclos et qui les expliquent en partie, qui du moins en éclairent un aspect. Peut-être les regardent-ils (et même des incroyants, par habitude) comme purement et simplement tombés du ciel... ce qui est vrai, mais d'une autre façon. C'est-à-dire que le sens historique est sans doute fort rare parce que son acquisition veut d'assez longues études, et moins bien partagé que le fameux bon sens. Pour assurer la foi, pour la redresser, il est nécessaire sans doute qu'on donne à un public étendu, qu'on lui donne lentement et sagement (l'intempérance en cette matière, même fort saine, ne valant rien) les notions exactes qui lui manquent. Mais je ne crois pas que ces simili-spectacles en soient un bon moyen, qui manquent eux-mêmes de rigueur historique.

J'avoue d'ailleurs, parlant en général, que je ne puis supporter de voir l'histoire évangélique mise en action sur un théâtre — et même les traditionnelles Passions m'ont toujours gêné. Peut-être les aurais-je goûtées au Moyen-Age. Mais, comme dit Molière, nous sommes les gens de maintenant. Je crains, là encore, qu'on n'édifie moins qu'on ne le suppose. J'avoue aussi qu'il m'est fort désagréable d'entendre un homme, fût-il un saint, jouer le rôle du Christ, sur des planches. Il est une autre façon de nous « revêtir » de notre Sauveur, plus mystique et plus efficace. Quelque pure, enfin, que soit une femme, je souffre malaisément qu'elle veuille prendre à mes yeux la figure de notre Mère la sainte Vierge Marie.

Dans le sentiment que j'exprime, il n'y a certes aucun mépris à l'égard des comédiens, brave gent que j'estime et que j'aime et qui, au surplus, nous vaut bien, tous tant que nous sommes ; il n'y a surtout nul mépris à l'égard du théâtre, cet art admirable, cet art complet, cet art magnifiquement humain, et que je ne désire rien tant que de voir imbibé du christianisme. Mais je ne goûte pas beaucoup davantage le roman « évangélique »... Il n'y a même pas de théorie dans mon sentiment et je ne prétends pas, encore une fois, que cette opinion vaille pour tous les temps et tous les lieux. Mais je suis, comme plusieurs de mes contemporains, quelque peu choqué. Voilà tout.

Un grand nombre d'auditeurs, aux Champs-Élysées, m'ont semblé pareillement agacés devant les « récitatifs rythmiques » de Jésus et des apôtres, reconstitués par le R. P. Jousse et « présentés par les élèves de l'Institut pédagogique de style manuel et oral ». (Je crois qu'il y avait aussi des anciennes élèves.) Cet ange en voiles incertains, mi-antiques, mi-modernes, et en souliers de ville, chantant sa monotone cantilène, se balançant, ramant l'air de ses bras pour mieux assurer le rythme, en un geste qui se répète indéfiniment, — bien que, nous assure un disciple enthousiaste, et certainement fidèle, du Révérend Père, « l'homme de style manuel... saisisse, dans chaque être, d'innombrables actions qu'il mimera par des gestes finement différenciés », car « il n'y a pas de gestes synonymes » [1]), — les mises en scène que j'ai dites, les projecteurs, cette rythmique dalcrozienne encore refroidie, enfin tout ce spectacle assez indigent que, flatteusement, le R. P. Jousse appelle un « chef-d'œuvre » créé par des

(1) Frédéric Lefèvre. *Une nouvelle psychologie du langage*, p. 37. (Cf. plus bas).

mains d'artistes avec ses « pauvres essais », comment voulez-vous que des laïques cultivés, habitués au théâtre et à critiquer sans indulgence des manifestations artistiques autrement soignées, comment voulez-vous qu'ils prennent cela fort au sérieux, et que les ecclésiastiques parisiens, qui formaient un bon tiers de la salle, gens qui connaissent leur Écriture Sainte, gens de bon sens et non dépourvus d'ironie, se soient retenus de sourire, sinon par politesse?

Et d'où viennent ces chants que le programme désigne comme des « mélodies palestiniennes » et qui, peu exotiques, à mon gré, ressemblent si bien à ce que nous connaissons? Et que viennent-ils faire ici? Devrons-nous croire que les enseignements du Maître étaient chantés ou, plus tard, ceux des Apôtres, et même les récits de l'Enfance?... Surtout pourquoi cette harpe... nullement palestinienne? Car nous avons entendu un morceau de harpe — ou plutôt, soyons juste, de braves arpèges accompagnant... qui le devinerait?... accompagnant le prologue du quatrième évangile que l'on appelle d'ailleurs « l'improvisation rythmique de Jean l'Évangéliste ». (On tient beaucoup à ce terme d' « improvisation » qui désignera aussi le Sermon sur la montagne ou l'apologue de la perle et du trésor caché [1].) Pour ce « solo » de choix, le nom de la cantatrice et celui de la musicienne étaient, par faveur spéciale, imprimés... Bien qu'ayant vu déjà un certain nombre de choses assez extraordinaires sur le plateau indifférent des théâtres, je reconnais que j'ai été quelque peu éberlué.

Je ne l'ai guère été moins de voir mettre en « récitatifs

(1) « Les deux charmants petits Récitatifs improvisés dans la barque sur le lac de Génésareth » puis « récités par saint Matthieu » et enfin « mis par écrit ». (Jousse, *Le style oral*, p. 37, cf. plus bas).

rythmiques », dits « les récitatifs de l'Amour », le passage fameux de la première épître aux Corinthiens (XIII, 1 ssq.) : « Si linguis hominum loquar ». Qu'il y ait là du rythme, je n'en doute pas, — quoique, étant un peu obtus et peu poète, je ne l'eusse jamais senti avec la précision qu'y met le R. P. Jousse — mais je m'étonne qu'on appelle « enseignement oral de saint Paul » ce qui est de toute évidence une lettre, probablement dictée, mais enfin une lettre. Parce que saint Paul reçut une formation rabbinique, il n'est pas nécessaire de supposer qu'il n'a jamais parlé, pensé ou écrit que selon les « schèmes rythmiques » découverts par le R. P. Jousse. Je ne puis d'ailleurs me persuader qu'il ait complètement échappé à l'influence de la culture grecque au milieu de laquelle il vivait. Et on sait bien que cette opinion est assez répandue. Je ne crois pas surtout qu'il suffise d'appliquer les règles du « style oral rythmique et mnémotechnique des verbo-moteurs » pour démêler aussitôt cette forme admirable, mais heurtée, compliquée, bouillonnante, éruptive, qui, moins qu'à un balancement rythmique, se doit attribuer à l'impétuosité d'un génie qui se moque de toute rhétorique. Et puisque ce mot, chez le R. P. Jousse, remplace ordinairement celui de disciple, trop commun et trop usé, je ne crois pas que celui qui fut le « Récitateur de Rabbi Gamaliel », « le génial Récitateur de Gamaliel » nous livre bien plus aisément sa pensée quand on aura disposé ses phrases, découpées comme des distiques, en laisses ou récitatifs. Ce serait trop beau.

Les récits de l'enfance et toutes les parties narratives de l'Évangile sont plus limpides sans doute, et ce n'est pas dans un dessein d'exégèse qu'on les transformera en poèmes. Toutefois ces pages n'échapperont pas au sort commun. Au surplus, il n'est pas une ligne dans le Nouveau Testament qui ne soit justiciable du procédé nouveau et

ne s'ordonne en « schèmes rythmiques » et en « récitatifs mnémotechniques ». Voilà qui semble un peu étrange...

Avant d'ouvrir le programme, je croyais qu'on se bornerait du moins aux discours évangéliques. Les petits drames dépouillés qu'on nous a mimés m'ont surpris autant par le choix des textes que par leur mise en scène. La plupart sont pris de saint Luc. S'il est dans le Nouveau Testament un auteur qui soit vraiment historien, par la forme même de son récit, et historien à la mode grecque (quelle que soit la saveur hébraïque sous-jacente, héritée des sources), il faut avouer que c'est saint Luc. On est, je crois, facilement d'accord là-dessus et la préface du troisième évangile est assez éloquente. Tout cela n'en est pas moins mis bravement en récitatifs, y compris les fameux synchronismes du III^e^ chapitre (Anno autem quintodecimo imperii Tiberii Caesaris...). — Justement, dira sans doute le P. Jousse, pour bien graver ces dates en la mémoire, il était nécessaire de les rythmer exactement selon les règles du style mnémotechnique. — A quoi je ne sais en vérité ce qu'on peut répondre. Mais un doute me prend et, quand il s'agit de dates, choses précises, les exigences du rythme ne vont-elles pas inciter à prendre des libertés avec les chiffres gênants et contredire le souci de l'historien? (1) Quoi qu'il en soit, on chante rythmiquement

(1) Cette remarque peut être élargie et il est clair que ces schèmes rythmiques, ces formules stéréotypées, ces cadres, si j'ose dire, fabriqués en série, appliqués à des faits historiques, risquent de les déformer, rôle essentiel de toute poésie... S'ils existent réellement, ils doivent sans doute porter le critique à la défiance. Comment la diversité, la multiplicité, l'hétérogénéité des faits concrets et vivants se plieraient-elles sans dommage à ces répétitions exactes, à ces parallélismes, à cette harmonieuse symétrie (les groupes de faits se répondant — ainsi les diverses « annonces » de l'Évangile de l'Enfance, — comme les faits eux-mêmes, selon la théorie du P. Jousse). Sous prétexte de la mieux défendre, n'arrivera-t-on pas à quelque

ces dates sur la scène des Champs-Élysées. Devant quoi nous nous prenons à songer que n'importe quel texte au monde, fût-il du XX^e^ siècle, livré aux doigts ingénieux du Révérend Père et de ses disciples (je veux dire de ses récitateurs), se disposerait fort aisément en de beaux schèmes rythmiques. Jugement à priori, que confirmera de point en point la lecture de quelques pages sorties de son laboratoire.

Mais sur ce traitement, à quoi on soumet le troisième évangile, je veux citer les réflexions d'un savant fort prudent et doué d'un grand bon sens, lettré plein de goût au surplus, ce qui ne nuit pas en l'occurrence, M. Puech. A vrai dire, il ne s'occupe pas ici du P. Jousse, mais de M. Loisy, qui a développé (non pas toujours avec précision) une théorie du style rythmé dans le Nouveau Testament, qui a donné une traduction disposée d'après ses principes (mais il excepte, lui, certains morceaux), et qui ne craint pas d'y soumettre l'évangile de saint Luc. Je dois ajouter que cette tentative n'a pas reçu l'approbation universelle. Bien que sa théorie n'ait pas la rigueur de celle du P. Jousse, qu'elle ne parte pas des mêmes principes et ne développe point les mêmes idées sur le style oral, ces remarques valent — et valent à fortiori — pour le P. Jousse. Au surplus, ignorant noblement qu'il a été critiqué dans l'ouvrage du P. Jousse, M. Loisy a célébré ses

peu compromettre l'historicité de nos textes? Et ne va-t-on pas, sans y penser, rejoindre certaine critique « indépendante », trop inclinée, trop intéressée à voir dans le Nouveau Testament de simples « poèmes », « liturgiques » ou non, qui n'ont rien à faire avec l'histoire? Je sais bien que cette critique a tort, qu'elle n'apporte point les démonstrations qu'il faudrait et que l'hypothèse est aussitôt compromise par son étendue même et sa rigidité. Ce sont au surplus les reproches mêmes qu'on peut adresser à la thèse du P. Jousse. Mais est-il besoin d'apporter de l'eau à ce moulin « extrémiste », fût-ce avec les meilleures intentions du monde?

théories avec beaucoup d'enthousiasme et il s'en est servi pour rabrouer M. Goguel qui formulait des doutes graves sur la continuité du rythme dans le Nouveau Testament, et qui, au lieu de style oral, voyait « un véritable art d'écrire » dans les lettres de saint Paul, et même un art hellénique. On est secrètement ravi, dans certain camp, je viens de le noter, de transformer les Écritures saintes en poèmes ; et ce souci ne date pas d'hier : poème, évidemment, cela vaut mieux pour leurs thèses, qu'une histoire ou qu'un véritable exposé dogmatique. Encore que l'on ait, chez nous, fait complaisamment écho à cet éloge décerné par M. Loisy, je ne sais s'il y a là une bonne caution. M. Loisy est sans nul doute un savant, mais on ne saurait dire qu'il brille spécialement par la mesure, la prudence, l'équilibre, la défiance des hypothèses aventureuses et successives, ni même que ce remarquable érudit soit aussi un critique fort sage ; car l'un ne va pas nécessairement avec l'autre et la première qualité semble même plus répandue que la seconde... Mais mon bavardage me fait, moi-même, pécher contre l'équilibre, et il est temps de citer M. Puech :

« [M. Loisy] veut que des strophes régulières puissent se découper dans le texte, avec, pour mieux marquer le rythme, la même cadence (par les accents) dans les finales, avec des assonances et des répétitions de mots. Je suis loin de nier qu'on retrouve dans Luc, comme dans les deux autres synoptiques, une sorte de style *hiératique, litur*gique si l'on veut, dû à l'influence des Septante. [Je pense qu'il conviendrait ici d'ajouter quelque chose et surtout de n'alléguer point la seule influence des Septante.] Il faut du reste mettre à part les morceaux lyriques, — les cantiques de l'Évangile de l'Enfance — où il est tout naturel que le parallélisme ait été employé, avec quelques autres formules, à l'imitation des psaumes bibliques. Mais réduire cette tendance au rythme en système est une erreur aussi grave que celle qui, dans un autre domaine, — celui de la littérature profane, — a été souvent commise par Blass. Cette erreur est peut-être particulièrement périlleuse quand il s'agit de Luc qui est avant

tout, dans l'ensemble de ses œuvres, un conteur exquis », ce qui, ajoute l'auteur, « demande l'allure la plus souple, la plus libre » (1).

Changez strophes en « récitatifs » ; gardez assonances et répétitions ; au lieu d'accents, mettez mots typiques, et ajoutez « mots agraphes » (qui soudent les périodes), ce jugement s'appliquera très bien aux idées du P. Jousse.

Ces idées, qui nous intéressent en tant qu'elles s'appliquent à l'Écriture sainte, sont issues d'une ample théorie sur le langage universel, — où j'avoue me perdre quelque peu, et que j'aurais du mal à juger. Son inventeur, qui nous promet plusieurs volumes, ne l'a encore exposée que dans un essai intitulé : *Études de psychologie linguistique. Le style oral rythmique et mnémotechnique chez les verbomoteurs* (2). Le Nouveau Testament n'y tient qu'une place restreinte. Mais, depuis lors, des conférences, — l'une surtout, donnée à Rome et qu'a résumée *la Croix*, sous le contrôle de l'auteur, — des conversations et des « interviews » qui nous sont rapportées par de fidèles exégètes et que l'auteur a certainement revues et mises au point, nous renseignent sur le développement de sa pensée.

Parmi ces bons propagandistes de la théorie joussienne et qui, craignant qu'elle ne demeure cachée dans le cercle trop peu bruyant des spécialistes, ont voulu présenter cette manne au grand public, aux littérateurs surtout qui ont là de belles leçons de poésie à recueillir, il faut mettre à part le plus ardent, le plus dévoué, le plus retentissant,

(1) *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. I, 1928, pp. 118-119.

(2) *Archives de philosophie*, vol. II. L'ouvrage forme le 4e cahier de ce volume (241 p. in-8°). Tomaison générale, pp. 435-675, Paris, 1925. Je dois ajouter que les idées du P. Jousse, en tant qu'elles concernent la linguistique générale, ont reçu, paraît-il, l'éloge de savants connus. Je ne doute pas de sa science en cette matière. Mais elle est hors de mes prises et je n'ai pas à m'en occuper.

M. Frédéric Lefèvre, rédacteur en chef des *Nouvelles littéraires*. Certains préjugés, une vieille routine, une absurde formation de pédant me font regretter quelquefois que cette science, toute jeune encore, sans attendre que ses pas fussent assurés, ait été livrée à la foule quasi indiscrètement. On aime qu'une théorie scientifique, fût-elle un peu téméraire, soit d'abord longuement discutée chez les techniciens avant de subir l'épreuve de la vulgarisation. Ce procédé nous paraît même enfermer plus de respect pour le public. Enfin, si tenace est le parti-pris, malgré qu'on en ait, qu'une si rapide diffusion et si éclatante nous inspire malgré nous quelque défaveur à l'égard de la doctrine. Rien de plus injuste, et on aurait tort de ne vouloir point que tout le monde profite, aussitôt, d'une si belle découverte et n'applique déjà les bienfaits du style oral et manuel, rythmique et mnémotechnique, soit à l'éducation (comme il en va pour l'Institut déjà cité) ou à la littérature (comme s'y efforcent quelques écrivains).

M. Lefèvre, avec l'assentiment de l'auteur, bien entendu, a remarquablement travaillé en faveur de cette nécessaire vulgarisation. D'autre part, on peut aveuglément se fier à ses exposés ; car il est, je ne dirai pas le « récitateur », le « metteur par écrit », « l'appreneur-par-cœur », comme s'il s'agissait des apôtres et des évangélistes, mais l'exact interprète du P. Jousse. Je me suis référé notamment à sa série d'études intitulée : *Marcel Jousse : une nouvelle psychologie du langage* (1). Ces pages me sont, je l'avoue sans vergogne, plus accessibles que les textes mêmes du P. Jousse et il a heureusement clarifié des travaux, pour moi, un peu savants.

Bien que « tout soit dans tout » et singulièrement

(1) Dans *Cahiers d'Occident*, n° 10 (pp. 1-116). Paris, s. d. (1927).

quand il s'agit de la théorie joussienne, on peut distinguer dans ce vaste ensemble plusieurs parties. J'y vois d'abord une explication de l'origine du langage, qui sort du geste par degrés insensibles et auquel le geste, pris au sens le plus large, impose ses modalités, imprime ses lois organiques : de cette origine sortent toutes les formules rythmiques qui persistent à des époques très historiques, et même chez nous, gens de style écrit, où le style oral se cache encore sous la lettre moulée, ne demandant qu'à être délivré par quelque héros, Persée d'une séduisante Andromède. Là-dessus mon incompétence n'a rien à dire, non plus que sur toutes les considérations psycho-physiologiques dont surabonde, pour ma confusion, le livre du P. Jousse. J'ajoute, semblable à Martine, que, vienne le style oral d'Auteuil ou de Chaillot, je ne m'en préoccupe guère. Je ne dirai pas qu'a beau mentir qui vient de loin, mais enfin ces origines-là se perdent dans « la nuit des temps », et personne n'y est allé voir. Je sais bien que la force de la déduction... D'ailleurs, étant un peu, trop peu, historien, ou du moins formé jadis à ces vaines études, j'en arrive, comme un paysan de mon village, à quasi dédaigner des sciences que j'ignore. (On est toujours partial, injuste, quand on étudie quelque petit coin qui vous cache le reste.) Le P. Jousse, lui, est psycho-physiologue, linguiste, phonéticien. Ce qui convient fort pour examiner le langage *in se*. Il n'est pas, je crois, très historien ; il use fort peu, en tout cas, des méthodes historiques. Ce qui est moins convenable pour étudier la genèse des écrits néotestamentaires, domaine évidemment historique. On est surpris, par exemple, qu'il néglige absolument la question de dates, et il n'a pas même l'air d'y songer : sa théorie lui suffit et le dispense, dirait-on, de ces minuties. (Mais il faut attendre le volume qu'il annonce sur les Évangiles.)

Je voudrais bien résumer son essai. Mais j'y échouerais.

Je me permettrai donc de citer quelques phrases du regretté Père de Grandmaison, qui avait l'esprit fort clair et qui en a donné, avec des mots plus simples et moins savants que l'inventeur, une idée très fidèle. Car il avait quelque peu adopté ses thèses, accueillant qu'il était et ouvert à toute suggestion neuve. Peut-être avait-il exagéré la confiance qu'il faut accorder à cette méthode, quand on traite du Nouveau Testament ; du moins, historien très pondéré, ne l'avait-il admise qu'avec beaucoup de modération et comme un simple accessoire des méthodes proprement historiques (1). Les modalités du style oral, explique-t-il, lui sont imposées « non seulement par des exigences conventionnelles d'ordre littéraire, mais par des nécessités physiologiques et psychologiques. Tout langage, en effet, est d'abord geste et, si l'un de ceux-ci, le geste laryngo-buccal, a donné son nom à toutes les variétés des transmissions de la pensée humaine, son privilège n'est pas un monopole : il n'abolit ni ne rend inutiles des gesticulations plus spontanées. Encore moins l'écriture, la représentation figurée, a-t-elle supplanté le geste oral, la parole, dont elle n'est ordinairement qu'un substitut commode. En Occident, ce substitut s'est tellement imposé à notre pratique [que nous ne comprenons plus les sociétés de style oral où l'écriture ne jouait] qu'un rôle épisodique ou même

(1) Voir surtout dans son grand travail sur *Jésus-Christ* (Paris, 1928), t. I, pp. 201-209, l'appendice sur « les rythmes de style oral dans le Nouveau Testament », et passim. — Les éditeurs de cet ouvrage posthume ont ajouté à la référence, qui signalait le livre du P. Jousse, celle-ci : « Sur la rythmique de l'enseignement du Christ transmis dans les Évangiles, voir C. F. Burney, *The poetry of Our Lord*, Oxford, 1925. Ceci ne veut pas dire que Burney, le savant aramaïsant, depuis peu disparu, se rattache à l'école du P. Jousse. Son travail, où les hypothèses jouent naturellement un assez beau rôle, est beaucoup plus prudent, beaucoup plus restreint aussi comme l'indique son sous-titre.

nul [expression qui d'ailleurs me semble exagérée si l'on songe à l'époque du christianisme naissant...]. De là naturellement chez ces peuples *un art de parler* fondé sur la nature des organes de la gesticulation et d'autant plus soigneusement élaboré que c'est par lui que la fixation et la transmission du trésor spirituel sont assurées. Les traits de cet art de parler sont essentiellement le *rythme* et la *mnémotechnie*, l'on dirait mieux : le rythme mnémotechnique. Dans ses éléments principaux : pauses, reprises, refrains, répons, alternances de temps forts ou faibles, différences d'intensité, accents, le rythme s'impose, de par les conditions physiologiques, dans toute déclamation destinée à perpétuer un enseignement ou une initiation. Il s'impose non seulement pour les organes de la parole, mais pour le corps tout entier qui par les branles, la mimique, la danse, participe nécessairement, naturellement à la récitation..... Des motifs qui ont guidé ce choix [la sélection des rythmes naturels et spontanés, qui sont nombreux] le principal fut moins esthétique que pédagogique : le but essentiel des récitateurs étant la formulation exacte, la transmission sûre et aisée à retenir, de doctrines, de lois, de récits considérés comme sacrés ou importants. De là l'emploi de procédés mnémotechniques en partie commandés, mais en partie seulement, par le charme de l'oreille. [Humble origine de la poésie, et que nos lyriques déchaînés soient modestes]..... Le principal est le parallélisme (1) ».

Sur cette mnémotechnie, quand il s'agit de l'Évangile, le P. Jousse insiste particulièrement. Il a devant l'esprit les écoles rabbiniques où les textes appris par cœur jouaient un rôle si considérable. Mais il est vrai que ces rudes artisans, les apôtres, n'étaient pas des élèves rabbins et que

(1) *Op. cit.*, pp. 203-204.

le cercle où enseignait Jésus, à plus forte raison quand il prêchait au peuple, et non plus aux seuls disciples, n'avait rien d'une école judaïque. A entendre le P. Jousse, on dirait que le Sermon sur la montagne, adressé pourtant à une foule, a été répété, comme à des écoliers, enfoncé dans la mémoire, obstinément pour qu'aucun mot ne se perdît. On dirait surtout que le Seigneur, — utilisant, comme il s'exprime, les *clichés* du style oral traditionnel, hébraïque ou araméen, les cadres tout faits, les mots-types, qui s'opposent et se balancent (lumière, ténèbres, guerre, paix, etc.), les « mots agraphes », — ait eu pour principal souci de fixer un mot à mot *ne varietur*, de favoriser par tous les procédés « mnémotechniques » une mémoire formelle et textuelle, comme si l'idée ne Lui importait d'abord et de gagner les cœurs...

Évidemment le P. Jousse ne le pense pas, mais il est fâcheux que sa lecture nous laisse l'impression, malgré nous, d'une formation toute scolaire ! J'avoue n'aimer guère des expressions comme les « récitatifs » ou les « improvisations du divin Compositeur oral » — et moins encore cette constance à nommer les disciples des « récitateurs » ou des « appreneurs par cœur », c'est-à-dire des élèves qui s'efforcent de retenir et de répéter, mot pour mot, les paroles du Maître : il semble, en vérité, que tel soit l'essentiel de leur mission. Ainsi parle-t-il du « péager Lévi, fils d'Alphée, qui avait tout quitté pour être le *Récitateur* de Jésus ou, suivant la belle expression concrète du Maître, pour *marcher après Lui* (1) ». On préférera, sans hésiter, « la belle expression concrète », beaucoup plus exacte, et on estimera que le mot *récitateur* est une traduction libre que rien n'imposait.

Le savant P. Dhorme qui, apparemment, se connaît en

(1) *Le style oral*, p. 137.

rythmes sémitiques, mais qui n'en a pas plus de tendresse pour « les retentissantes théories du P. Jousse », a fort bien montré, avec modération d'ailleurs, à quels risques nous exposent ces redoutables généralisations où se glisse peut-être, à côté de beaucoup de science psycho-physiologique et phonétique, un peu d'inconsciente littérature :

« Réduire les discours du Sauveur à des *clichés rythmiques araméens*, rechercher ces clichés sous les mots grecs des évangélistes, il y a là un jeu des plus dangereux dans l'interprétation de ces discours. On sera porté à faire passer la forme avant le fond, le mot avant l'idée, le geste ou le rythme avant la pensée. Le souci de frapper l'oreille ou la mémoire semble l'emporter sur le désir de persuader l'intelligence ou de toucher le cœur. Nous craignons que ces brillants paradoxes n'aient qu'un temps et que, malgré les citations accumulées par l'auteur, on ne se demande parfois si la machine ne tourne pas à vide. Aussi préférons-nous l'ancienne méthode, celle qui cherchait à donner des discours de Jésus une interprétation simple, toute spontanée, sans les assujettir à un style oral plus ou moins étourdissant (1). »

(1) *Revue biblique*, 1er juillet 1928, p. 447, dans une longue recension du livre déjà cité de Burney et pour « mettre en relief, par contraste, la position adoptée par le savant anglais ». — A propos des traductions libres que je viens de dire, il faut noter les remarques du P. Dhorme sur la façon dont le P. Jousse dispose le *Pater*, texte de saint Matthieu, VI, 9-13, en « récitatifs » ; cette tyrannie du rythme oral commande certaines traductions : « notre pain *à venir* » (τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον) est ainsi traduit, pour établir une correspondance avec « que ton règne *vienne* » et « ne nous fais pas *venir* en épreuve » (μὴ εἰσενέγκῃς) ; ces trois mots imprimés en caractères gras (*Le style oral*, p. 210). Sous le couvert de l'araméen reconstitué à travers le grec, tout cela est assez artificiel. — Ailleurs dans le texte connu de Papias sur l'origine du second Évangile (Eusèbe, *Hist.*, III, 39, 15), où il est dit que saint Marc, interprète de saint Pierre, mit par écrit les discours du Seigneur, le P. Jousse ne manque pas d'expliquer, entre crochets, discours par : récitations; de même, dans un texte de Clément d'Alexandrie (Eusèbe, VI, 14) sur le même évangile il traduit carrément les enseignements (ou catéchèses) de saint Pierre par : récitations (*Le style oral*, p. 85). Je

Mais on a vu qu'il y assujettit même les *récits* — que les apôtres et les disciples sont censés avoir déclamés rythmiquement dans leur catéchèse et qui furent fixés textuellement dans les écrits du Nouveau Testament.

Le P. Jousse fait donc revivre la théorie de la catéchèse primitive, comme origine unique du Nouveau Testament (car il n'est jamais, dans ce qu'il a publié, question des sources écrites) et non seulement des Évangiles. Peut-être, à vrai dire, l'a-t-on un peu trop complètement abandonnée, sans doute parce qu'elle prétendait parfois nous donner une explication exhaustive. Mais le P. Jousse précisément lui confère une ampleur et une rigidité qu'elle n'avait jamais eue encore. Il semble, à le lire, qu'aucun mot n'ait dû se perdre, soit des discours du Sauveur ou des enseignements apostoliques. Du moins critique-t-il assez vertement (p. 164) un exégète qui ne pense pas que saint Matthieu ait retenu mot à mot tout le Discours sur la montagne, — apparemment une seule fois prononcé, non pas répété comme un maître fait d'une leçon à un enfant. Et il rappelle les prodiges de mémoire, incontestables, qu'on rencontre aisément dans les sociétés où règne le style oral (mais qui ne vont pas jusqu'où on le prétend quelquefois ; du moins il faudrait critiquer les témoignages). Peu importe ces exemples, et d'autre part on n'a point à faire intervenir dans cette discussion l'inspiration divine. Il y a un fait certain : ce sont les divergences des Synoptiques dans les passages parallèles. C'est une remarque qui saute aux yeux d'abord et que tout le monde a faite en lisant les théories du P. Jousse : ces dissemblances, même assez minimes, ruinent une thèse trop rigide. Et le résultat de ce recours

me souviens qu'aux Champs-Élysées des mots aussi simples que εἶπεν (par exemple, pour introduire le *Magnificat*) étaient rendus par : elle improvisa ».

aux lois du style oral qui devait tout expliquer, c'est qu'il rend plus difficile la solution du problème synoptique.

Cependant on continue à prétendre que ces difficultés n'existent pas. Comme le style oral nous donnait la clef, toute simple, des épitres pauliniennes — (il faut attendre, pour en juger, qu'on nous offre un commentaire des épîtres fait uniquement d'après cette méthode...) —, il dissipe, à condition de reconstituer l'original araméen, tout le mystère des passages parallèles. Car il provient seulement, nous dit-on, d'une différence de traduction (ce que peu de gens se résoudront à croire, sans doute).

« Les interprètes comme Marc, Luc », nous dit un admirateur du P. Jousse, ces fidèles « décalqueurs », « qui avaient des façons communes de *décalquer* oralement, choisissaient assez souvent, cela va de soi, les mêmes *clichés* hellénistiques, tandis que d'autres interprètes — celui de saint Matthieu, par exemple — choisissaient d'autres formules, traditionnelles cependant. [D'autre part, on admet que certains mots araméens, « à consonances identiques ou quasi identiques », « étaient rendus en grec tantôt en un sens, tantôt en un autre »]..... « Les études de ce savant sur les *versions grecques* [c'est notre texte] du Nouveau Testament oral araméen lui ont révélé que ces ressemblances ou divergences dans la traduction d'un même épisode historico-didactique, fond même de la question synoptique, s'expliquent parfaitement par le jeu de ces homonymes araméens et synonymes grecs. En effet, prenant deux textes grecs divergents, le R.P. Jousse les retranspose en araméen et les divergences s'évanouissent en une convergence d'expression unique (1). »

(1) Résumé par *La Croix* de la conférence du P. Jousse à Rome (dans Lefèvre, *op. cit.*, pp. 110-111). Je ne doute point de la fidélité du compte-rendu. F. Lefèvre ajoute, en capitales et en italiques, qui nous arrêtent comme une bruyante affiche : « Ainsi donc, nos actuels discours évangéliques, remis en langue araméenne, d'après les lois traditionnelles et rigoureuses du style oral araméen, nous redonnent les paroles mêmes de Jésus. » C'est pourquoi, nous dit-on, le P. Jousse prépare une traduction des évangiles qui aurait pour titre :« *Notre-Seigneur Jésus. Œuvres.* »

Un véritable tour de passe-passe, qui serait moins extraordinaire s'il n'existait que des divergences de mots sans conséquence aucune, des différences véritablement minimes, c'est-à-dire s'il n'y avait pas de problème. Quant à cette transposition, c'est sans doute un bon exercice de « thème araméen » ; mais, s'il s'agit d'histoire, c'est un jeu de conjectures qui, tout « oral » qu'il est, ressemble fort aux conjectures « littéraires » les plus aventurées. Je ne sais ce qu'on y gagne....

Mais j'entrevois ce qu'on y perd. Car on va sans doute jeter à l'eau les méthodes existantes, puisqu'on a découvert cette clef d'or qui nous désencombre de toute étude patiente des dates et des sources. Déjà, dans son livre, le P. Jousse a l'air de sourire en voyant des critiques qui peinent sur certaines ressemblances et divergences de quelques épîtres catholiques et pauliniennes et qui recherchent péniblement des filiations. Tout s'explique si aisément, nous dit-il, grâce aux clichés rythmiques. Je crains que non et je regretterais le sacrifice, si allègrement consenti par l'inventeur, de nos vieux instruments. Nous possédons un certain nombre de ces instruments de laboratoire, lentement affinés, améliorés par des générations de travailleurs, dont l'ensemble forme ce qu'on appelle la critique : la critique, ce n'est rien d'autre, en théorie, et ce devrait toujours être, en pratique, du bon sens, épuré, codifié. Instruments non, certes, parfaits, comme toute chose humaine, ni surtout infaillibles, mais qui, maniés avec prudence (prudence, à la vérité, moins fréquente qu'on ne le voudrait), nous conduisent à quelques résultats, parfois assurés, plus souvent conjecturaux ou simplement approchés. Ce sont du moins, en soi, d'honnêtes instruments et que nous connaissons. Il n'est pas sage d'y renoncer. Car, si d'aventure les nouveaux manquaient de mordant et que leur acier mal trempé cassât au premier choc, nous serions bien quinauds...

Quant au reste de la théorie, origine du langage, rôle du geste, procédés du style oral et des récitations rythmées, lois des verbo-moteurs, je n'ai certes aucune objection là contre. Le livre du P. Jousse est intéressant — surtout pour un ignorant comme moi —, il cite beaucoup de faits, et beaucoup de textes, pris un peu partout. Les trois quarts du livre sont même composés de citations. Savante et curieuse diaprure. D'autant plus que piquantes sont fort souvent les rencontres des auteurs appelés en témoignage. Saint Thomas y voisine avec M. Delacroix, professeur de Sorbonne, lui aussi, mais moins vigoureux; ou, contraste qui a encore son prix, M. Meillet avec MM. Marius Ary-Leblond, autorités scientifiques de valeur inégale. Le P. Jousse prend son bien où il le trouve. Un reste de vieux préjugés (toujours la pédanterie...) me porte à trouver cette confusion gênante.

Voici encore qui n'est pas mauvais. Dès la troisième page, mon attention est attirée par une figure de connaissance; je l'ai rencontrée, jadis comme adversaire, d'ailleurs courtois, sur un autre terrain; c'est l'aimable M. Jean d'Udine. Et d'abord l'on cite de lui cette grande parole : « Au commencement était le geste... » Non, je ne suis pas outre mesure enclin au scandale des faibles. Mais on me permettra de découvrir ici tout au moins une faute de goût.

Je ne m'étonne point de rencontrer ici M. d'Udine, ardent panégyriste de la danse rythmique, éloquent philosophe du rythme et bon lieutenant de M. Jacques Dalcroze. La « rythmique » ne pouvait manquer d'être ici à l'honneur, ne fût-ce qu'en passant, non plus que son grand maréchal, M. Dalcroze. Lui-même vient nous décrire un de ses petits exercices d'assouplissement harmonieux et s'élève ensuite à quelques hautes considérations. Car les sectateurs de cet art nouveau, quand

ils ont cessé de plier, avec accompagnement de piano, enfants et jeunes filles à des manœuvres gymnastiques, plus savantes et non pas plus gracieuses que nos rondes puériles, pendant le temps du repos donnent volontiers dans l'esthétique et la métaphysique. Il est d'ailleurs curieux que, parlant si bien du rythme, le réglant d'une manière si philosophique et vilipendant cette pauvre danse d'école, surannée, insuffisamment moderne, frivole, sans expression, trop souriante aux yeux d'un puritanisme soit européen ou transatlantique (et d'ailleurs, en soi, art tout idéaliste et spirituel), il est curieux qu'ils n'arrivent pas à fonder une technique et finalement voient triompher la Terpsichore scénique et la beauté paisiblement ordonnée. C'est une aventure qui se renouvelle en d'autres domaines. Il paraît d'ailleurs que, bornée à l'éducation corporelle et musicale de la jeunesse et quand elle ne monte point ambitieusement sur un théâtre, c'est un exercice fort salutaire (1).

De même (*si graviora licet...*) pour le style oral des verbo-moteurs. Non dépourvue d'analogie avec la rythmique, cette méthode, j'en suis sûr, doit être utile en éducation. Elle l'est aussi, je l'ai noté, en littérature. Le P. Jousse et ses amis étudient fort soigneusement les poètes, et même les poètes en prose, de l'âge contemporain (prose, vers, qu'est cette vaine distinction, et toute vieillotte? Il n'y a que du rythme, comme à Hellerau et chez M. d'Udine); ils y découvrent des traces inconscientes de style oral et s'efforcent d'en donner la conscience à nos littérateurs, toujours désireux de parvenir à l'originalité. Ainsi M. Lefèvre prend une page de M. Joseph Delteil et

(1) Je dois dire que M. Dalcroze est en ce domaine un homme de mérite et qu'au surplus ce n'est pas lui qui envahit le théâtre, ni M. d'Udine, mais leurs innombrables imitateurs.

la dispose très bien en schèmes rythmiques, sinon mnémotechniques (issus de l'araméen). On sent nettement qu'avec un peu de virtuosité, qu'ils vont acquérir, les théoriciens du style oral pourront mettre des faits-divers en récitatifs. Le P. Jousse et M. d'Udine ne nous ont-ils pas enseigné que le rythme est partout, même dans les phénomènes physiques? Ce qui ne veut pas dire qu'il ne soit nulle part. Mais je crains qu'il ne devienne alors plus difficile à discerner, — fût-ce dans la catéchèse araméenne. Je ne doute pas, d'ailleurs, que le style oral, triomphant de la phrase écrite, ne renouvelle notre littérature qui visiblement en a besoin.

Je l'avoue tout bas. Je souhaiterais même que cette tâche nécessaire occupât d'abord les loisirs de nos savants et qu'on remît à plus tard l'examen des schèmes rythmiques dans la catéchèse araméenne.

LES PHILALÈTHES.

NOTES ET RÉFLEXIONS

M. l'abbé Gustave Bardy et les recherches récentes concernant le témoignage de Josèphe sur Jésus

M. l'abbé Bardy, auquel aucun savant ne refusera une reconnaissance légitime pour son étude érudite sur Paul de Samosate, a cru devoir s'occuper de la personne du soussigné à propos du problème du témoignage de Flavius Josèphe sur Jésus. Je regrette qu'au lieu de donner à ses lecteurs un relevé précis de l'état présent de la question et une bibliographie des ouvrages récents — ce qui aurait été une œuvre méritoire —, il se soit ingénié avant tout à leur faire croire qu'un *quidam* emballé qu'il faut « laisser s'agiter » importune depuis « près de quatre ans » les sociétés savantes avec une « prétendue découverte », sans produire autre chose que des échos plus ou moins « romancés » ou « romanesques » dans la presse quotidienne et sans pouvoir convaincre « la plupart des savants ».

La vérité est tout autre. Tout ce qui a paru de « romanesque » et de « romancé » sur cette question dans la presse quotidienne émane directement ou indirectement de la plume d'un imposteur anglais, prétendu docteur en théologie de Paris et de Strasbourg qui a été immédiatement démasqué par le R. P. Herbert Thurston S. J., par M. Salomon Reinach et par le soussigné dans le *Times* de Londres (17 avril 1926). Il n'y a jamais eu que ce personnage peu sérieux qui ait prétendu avoir « *découvert* » ou « *trouvé* » récemment des manuscrits ou des textes slaves concernant Jésus, qu'on connaissait en vérité en Russie depuis 1866 et dans le reste du

monde depuis 1906. Moi-même je n'ai jamais ni dit ni écrit rien d'aussi insensé.

Si M. Bardy se demande pourquoi mes diverses publications concernant ce texte ont eu plus de succès que les articles que Schürer, Mgr Batiffol et d'autres (1) ont consacrés à ce sujet, la réponse est très simple : je ne me suis pas contenté de hocher les épaules à propos des documents étonnants traduits en 1906 par A. Berendts, mais — sans « m'agiter » pour le moins du monde — j'ai entrepris tranquillement et laborieusement les recherches et les analyses critiques nécessaires pour établir une édition critique et une étude historique des chapitres en question et pour élucider les origines de cette curieuse version slave d'un ouvrage qui n'est pas du tout, comme on pensait, le *De Bello Judaico* de Josèphe, mais un ouvrage semblable, antérieur, intitulé « La Prise de Jérusalem » (*Halosis tês Hierousalem*) du même auteur. J'ai notamment fait photographier un ms. entier du Josèphe slave pour pouvoir mettre le texte original à la disposition des slavisants occidentaux, qui peuvent désormais l'étudier à leur aise à l'Institut des Études Slaves ici à Paris.

Mon critique, s'inspirant peut-être de la licence d' « *occultare in tempore quidquid occultandum videtur* » accordée par saint Augustin (2) au « *disputatori rerum aeternarum vel narratori rerum temporalium ad aedificandam religionem atque pietatem pertinentium* », fait semblant d'ignorer, ou ignore vraiment, le fait que j'ai professé en 1926-27 et en 1929 deux cours entiers sur le sujet en question à la Faculté des Lettres de la Sorbonne et que je les ai publiés (chez Winter, à Heidelberg) en deux volumes de 1400 pp. grand in-8° avec 55 planches, intitulés « *Jesous basileus ou basileusas*, le mouvement liber-

(1) Il aurait fallu citer avant tout les ouvrages de l'abbé Lejay (*Revue Crit. d'Hist. et de Lettres*, II, 1906, p. 247, et du P. Adhémar d'Alès dans les « Études » (vol. 123, p. 553), qui ont le mérite réel d'avoir contribué des éléments nouveaux et précieux à l'étude des textes, — ce qu'on ne peut pas dire des quelques lignes de Mgr Batiffol.

(2) *De mendacio*, ch. x.

taire messianiste depuis l'apparition de Jean le Baptiste jusqu'à la mort de Jacques le Juste, selon la « Prise de Jérusalem » de Flavius Josèphe et les sources chrétiennes ». Ce livre offre pour la première fois aux critiques honnêtes et de bonne volonté tous les éléments nécessaires pour étudier par eux-mêmes la question, notamment la première édition critique avec toutes les variantes des manuscrits russes, de la version romaine absolument inconnue jusqu'ici et des passages absolument inédits et inconnus du *Josippon* hébraïque touchant le Baptiste et Jésus, découverts dans l'*editio princeps* et dans divers manuscrits de cette version à la Vaticane et à la Bibliothèque Nationale de Paris. Je n'ai jamais prétendu qu'un de ces derniers manuscrits « contiendrait l'original hébreu de l'ouvrage de Josèphe », comme M. Bardy veut faire croire (p. 774 f.). J'ai prouvé au contraire (vol. I, p. 493, l. c.) que cet original hébreu ou araméen n'a plus existé au II^e^ siècle lors de la rédaction du Talmoud. Ce que j'ai découvert ou retrouvé en partie, ce sont les lignes hébraïques que l'abbé de St. Fridiswide, Robert of Cricklade, au XII^e^ siècle et le cardinal Baronius au XVI^e^ siècle ont trouvées dans certains manuscrits du *Josippon*, et que ce *Josippon* — une rétroversion hébraïque faite par les Juifs d'Illyrie au IX^e^ siècle — dérive en partie de la seconde édition perdue du *De bello Judaico* de Josèphe en 24 livres, publiée par Josèphe dans la 14^e^ année de Domitien. De cette édition des auteurs byzantins nous ont conservé onze fragments grecs, que j'ai réunis au ch. 31 de mon livre. Je n'ai jamais dit ou écrit le galimatias concernant le *Jusifus* arabe, l'Ambrosiaster, l'Hégésippe et la recension hébraïque de *La Guerre Juive* que M. Bardy voudrait m'attribuer (p. 774) et qu'à juste titre il qualifie de romanesque. Quoique ceci me dispense de relever ce que M. Bardy dit à propos de la version latine de Josèphe de 367-375 et de l'Ambrosiaster, je tiens pourtant à lui signaler qu'il ignore tout simplement les brillantes recherches de savants catholiques comme Joseph Wittig et Otto Scholz (publiées par Sdralek) tous trois de l'université de Breslau, qui ont réussi à démasquer l'auteur, jadis inconnu et appelé « l'Am-

brosiaster » par Erasme, comme étant le Juif converti Isaac qui a latinisé son nom en « Gaudentius » ou en « Hilarius » bien connu par ses démêlés avec le pape Damase. Ces savants ont pu montrer par des analyses très poussées de son vocabulaire qu'il est bien l'auteur de la version latine de Josèphe intitulée « De captivitate Hierusalem », que réédite en ce moment le prof. Ussani de Rome.

A la p. 773 M. Bardy me fait « *avouer* » (!) que la version slave de Josèphe avait été faite « vers la fin du XIV^e^ siècle dans un monastère de la Russie septentrionale ». Je n'ai rien à avouer, n'ayant jamais rien eu à cacher de ce que je savais à mes lecteurs. M. Bardy n'aurait pas pu écrire cette phrase criblée d'erreurs s'il n'avait ignoré mon article dans la *Revue des Études Slaves*, VII (1927), pp. 63-74, résumant une conférence faite au congrès des historiens français le 21 avril 1927, où j'ai élucidé pour la première fois les origines de la version slave de Josèphe. Cette traduction ne provient nullement d'un monastère russe du XIV^e^ siècle, mais elle est tout au contraire l'œuvre d'un sectaire judaïsant unitariste travaillant entre 1250-1260 en Lithuanie. Ceci d'ailleurs est bien plus commode encore pour ceux qui voudraient attribuer l'interpolation totale des chapitres en question au traducteur slave. Malheureusement pour eux, leur thèse se heurte aux multiples citations et aux allusions à la « Prise de Jérusalem » déjà interpolée par des scribes chrétiens dès le II^e^ siècle depuis Hégésippe (vers 180 A. D.) et Eusèbe jusqu'à Photios, Moïse de Khorene, André de Crète et Suidas (pp. 149-159 et vol. II pp. 322 ss. et 478 s. de mon livre).

Aux pp. 472 s. M. Bardy m'accuse de supprimer du texte que j'ai sous les yeux le refus opposé par Jésus de « marcher contre les Romains », c'est-à-dire il m'accuse d'avoir faussé ma source ! Il ignore que ce refus de Jésus ne se trouve que dans une partie des manuscrits et que le défunt Berendts (1), mort en 1912, a lui-même rectifié le texte fautif de sa vieille publication de 1906.

(1) Berendts-Grass, p. 296, note 14.

Ma conjecture légitime que cette phrase ne pouvait être que le résultat d'une correction tendancieuse a donc été pleinement confirmée par l'étude postérieure des manuscrits. De même d'autres athétèses du même genre ont été étayées depuis par la version roumaine, dérivée de la traduction russe par l'intermédiaire d'une version polonaise.

M. Bardy s'efforce de faire croire à ses lecteurs que ceux qu'il veut bien appeler des admirateurs ont fait « beaucoup de bruit pour rien » et que « la plupart des savants » ne sont pas de mon avis. En face de cette affirmation tendancieuse le lecteur m'excusera si je cite ce qu'un éminent savant catholique, le prof. Franz Kampers, titulaire de la chaire catholique d'histoire à l'université de Breslau, a bien voulu écrire dans les *Münchner Neueste Nachrichten* (14 oct. 1925; cp. *Hist. Jahrb.* XLV, pp. 558-565) : « Quand on trouve de nos jours aux pays d'Assour ou de Babel ou dans des tombes pharaoniques de nouveaux textes littéraires, on ne s'en étonne plus beaucoup. Mais si un texte publié depuis longtemps et dans une collection de premier rang et qui avait été rejeté par la science comme dénué de toute valeur est soudainement repris et transformé par la sagacité d'un savant en une source de valeur incomparable pour l'époque la plus importante de l'humanité, il faut convenir qu'il s'agit là d'un événement scientifique sensationnel, ne fût-ce que par la manière de la découverte... La science doit une très grande reconnaissance au savant, qui a bien mérité d'elle en lui rendant cette importante source juive », etc.

De même, le savant historien protestant du peuple d'Israël, l'éditeur de la revue internationale d'histoire ancienne *Klio*, titulaire de la chaire d'histoire ancienne à l'université d'Innsbruck, ancien *Gladstone professor* de l'université de Liverpool M.C.F., Lehmann-Haupt s'est prononcé dans la *Klio* et dans trois articles successifs de la Gazette de Frankfort en faveur de l'authenticité du texte de Josèphe.

De même un des plus grands érudits du monde savant israélite, M. Salomon Reinach, a reconnu plusieurs fois en public — notamment au congrès d'histoire du Christianisme

(p. 115 s. des comptes rendus) — l'authenticité du texte slave de Josèphe sur Jésus. Tout récemment il a complètement refait dans le sens de mon interprétation des sources les chapitres relatifs aux origines du Christianisme pour la nouvelle édition américaine de son « Orpheus », histoire générale des religions.

Quant aux adversaires loyaux de mes théories et aux savants qui ne se sont pas encore déclarés sur le problème entier, M. Maurice Goguel, doyen de la Faculté Protestante de Paris, vient d'écrire à propos de mon livre cité dans la *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, VIII, 1928, p. 375 : « Si le Dr Eisler a raison, c'est toute l'histoire des origines chrétiennes qui est à reprendre sur des bases toutes nouvelles, et il méritera d'être regardé comme l'auteur de la plus prodigieuse révolution qui ait jamais été accomplie dans l'ordre des études historiques. S'il a tort, son effort pourtant n'aura pas été inutile. Il aura contraint les historiens de mettre, une fois de plus, à l'épreuve la solidité de leurs conceptions, et un pareil travail n'est jamais sans profit. En outre, il est certain que, dans le détail, il y aura beaucoup à tirer de l'érudition du Dr Eisler. »

Tout récemment (*Évangile et Liberté*, 19 déc. 1928.) M. Goguel a dit que « M. Eisler s'est acquis des titres solides à la reconnaissance des historiens du Christianisme primitif par la découverte du témoignage de l'historien samaritain Thallus » (52 A. D., donc antérieur d'une vingtaine d'années à celui de Josèphe) concernant la crucifixion de Jésus. Le pasteur protestant et professeur de théologie à Hambourg, Georg Windfuhr a qualifié mon livre dans la « Philologische Wochenschrift » comme « eine bedeutende Geistesleistung ». M. Aimé Puech, de l'Institut, dit (*Revue de Philologie*, 1929, p. 219) : « même ceux auxquels M. E. ne réussira pas à imposer sa thèse principale auront profit à lire ce livre si érudit et si suggestif. »

Tout cela ne se comprendrait guère si j'étais vraiment « soucieux avant tout (!) de nous faire voir en Jésus un agitateur révolutionnaire » et de « réduire le Christ aux proportions d'un chef de bande ».

La vérité est que tout en étudiant pour la première fois avec toute l'attention qu'elles méritent les sources antichrétiennes, qui voudraient en effet nous présenter Jésus comme un chef de brigands — 900 brigands au juste selon Hieroclès Sassonius, gouverneur romain de la province du Liban au temps de Dioclétien, — mon livre, depuis le titre jusqu'à la fin, s'efforce de présenter Jésus — que la critique dite libérale a voulu réduire aux proportions d'un missionnaire moralisateur et d'un beau parleur —, comme *un des plus grands rois et des plus grands prophètes* de l'histoire d'Israël, sinon du monde entier. Que le *Christus Rex* qui a vraiment — en dépit de toutes les objections hypercritiques, investi Pierre le *Barjone* de la vice-royauté du monde pour le temps de son absence et jusqu'à son retour (1) — ait été plus encore qu'un grand prophète-roi — ceci ne peut être affirmé que par l'effort de la foi des croyants et non par les méthodes de la science historique, qui ne peut étudier par définition que l'*homme*, Jésus le Nazaréen, en contact et en prise avec les hommes de son temps. Pour cette étude purement historique les textes que je présente à mes lecteurs et aux auditeurs de mon cours, (qui ont naturellement toute liberté de les discuter à la fin de chaque leçon), seront, j'en suis plus que jamais convaincu, « de toute première importance ».

Avant M. Bardy je me suis moi-même demandé si ce Flavius Josèphe « était un homme dont l'autorité s'impose sans contestation et qui doit dès le premier abord être cru sur parole ». J'ai montré le premier que les nouveaux documents — qui diffèrent en plus de cent différents endroits du texte connu jusqu'ici — nous obligent à considérer Josèphe comme un menteur éhonté et un imposteur tout à fait indigne de confiance en tout ce qui concerne ses propres intérêts. Mais

(1) vol. II, ch. 11 de mon livre, — le premier ouvrage purement historique et libre de toute préoccupation apologétique, qui prouve définitivement que Jésus « *temporalem potestatem tum ipse in se assumpsit, tum subinde vicario suo concredidit* » (Dominico Soto, comm. in IV Sent. dist. 25, qu. 2ª, cité à p. 664 de la « Vie Intellectuelle »).

e crois avoir montré aussi que tout ce qu'il raconte du Bap-ste, de Jésus et de ses disciples est directement dérivé des apports officiels adressés par les procureurs romains à leur hef impérial à Rome et que notamment *la description détail-ée de l'aspect physique de Jésus* — « *quoniam habitum et quoniam onspectum fuit illud corpusculum* » (Tertullien) l'énumération es « *omnia terrenae originis signa, quae eum Dei filium cela-ere* » (Tertullien) — dérive directement du *libellus* des accu-ateurs contenu dans le dossier judicier des *Acta Pilati* authen-iques, que publia en 311 l'empereur Maximin Daza pour xaspérer les chrétiens de son âge. On ne saurait donc ima-iner des documents antérieurs et plus précieux que ceux lont nous parlons, même si la singulière affirmation de M. l'abbé Bardy pouvait se soutenir, que « *les* évangélistes vaient mis par écrit ce qu'ils savaient de Jésus » avant que osèphe composât son ouvrage. Que M. Bardy me permette le lui rappeler que la « Prise de Jerusalème » de Josèphe a :té écrite avant 73 A. D. — puisqu'elle ignore la désécration lu temple juif d'Héliopolis en Égypte, mentionnée à la fin de « *La Guerre Juive* » grecque et que la première version de 'ouvrage a été destinée — selon la table des matières dans la préface — pour être présentée à Titus à l'occasion de son riomphe en 72, tandis que tous les évangiles qui contien-nent la péricope du voile déchiré du sanctuaire de Jérusalem présupposent l'exposition au public (depuis 75 A.D.) du voile déchiré du temple, rapporté à Rome par Titus avec le reste des dépouilles du sanctuaire (p. 162 ss. de mon livre).

D'ailleurs la plupart des critiques modernes sont d'accord pour placer les origines de l'évangile de Marc à Rome après 70 et en toute probabilité vers 80 A. D. Quant à Luc M. Bardy sait sans doute que suivant un nombre de savants il a connu et utilisé l'œuvre de Josèphe. Pour ma part je suis prêt à admettre, et je crois même pouvoir prouver qu'il y a eu au moins *un* évangile — utilisé par celui de Jean — qui est contemporain avec la génération de Pierre et de Paul et partant antérieur à Josèphe. Je crois l'avoir prouvé dans ma dernière conférence sur les origines du 4e Évangile faite à la société de recherches religieuses (*Quest Society*) de Londres, le

7 février 1929 et répété à la séance de mars de la Société Ernest-Renan à Paris. Quoi qu'il en soit je suis persuadé que les traditions tant orales qu'écrites touchant les actions et les paroles de Jésus remontent vraiment aux témoins oculaires de sa vie et de sa mort. Je n'ai donc pas manqué d'analyser à nouveau toute la tradition évangélique et je suis arrivé au résultat qu'elle est parfaitement d'accord, sur le fond de la question, avec les faits qu'on peut tirer des traditions antichrétiennes tant juives que romaines. Je serais très reconnaissant à M. Bardy ainsi qu'à d'autres savants de bonne foi qui voudraient étudier et discuter avec moi, soit oralement à la fin des leçons que je continue de professer en Sorbonne, tous les lundis de 5 à 6, soit par écrit dans cette revue ou dans une autre, la nouvelle analyse des textes que je présente à mes lecteurs dans mon second volume avec toute la sincérité et toute l'humilité d'un chercheur non moins conscient des limites générales de toutes nos connaissances historiques que des bornes étroites de ses propres connaissances.

Ceci est ma réponse à M. l'abbé Bardy. Quant à l'auteur du petit paragraphe à la page 753 qui pense pouvoir m'accuser sans la moindre preuve d'avoir « *exploité* » (!) pendant « quatre ans » une « *prétendue* découverte (!) de textes nouveaux sur Jésus dans l'historien Josèphe » et de préparer « une nouvelle offensive » — contre qui? — il sait aussi bien que moi que je me suis rigoureusement abstenu de discuter ces problèmes graves entre tous en dehors des sociétés de savants compétents d'en juger toutes les difficultés. D'accord en ceci avec mon éditeur et contre notre commun intérêt matériel, j'ai choisi pour mon livre un titre grec imprimé en caractères grecs pour bien indiquer qu'il ne s'agit nullement d'une œuvre de vulgarisation. Je n'ai fait et je ne ferai jamais aucune « offensive » du genre qu'on veut m'imputer. Mais si d'autres préfèrent m'attaquer devant un public plus général que celui de mes confrères et de mes auditeurs universitaires, on n'aura pas à s'étonner si je me vois contraint de suivre mes adversaires sur le terrain qu'eux-mêmes ont bien voulu choisir.

ROBERT EISLER.

***

Josèphe ou les Evangiles?

M. Robert Eisler a bien voulu accorder quelque attention à la note que j'ai consacrée à la question du Josèphe hébreu dans le dernier numéro de *La Vie Intellectuelle*, et je lui en suis profondément reconnaissant. Cette courte note n'était pas destinée à étudier dans ses détails un problème assez compliqué; elle visait, avant tout, le grand public et se proposait de rassurer les croyants sur les conséquences possibles d'une offensive que l'on mène avec quelque fracas dans certaine presse.

M. Eisler me reproche aujourd'hui de n'avoir pas discuté, de n'avoir même pas signalé le grand ouvrage qu'il vient de consacrer au Roi Jésus; et je dois en effet lui avouer que je n'ai pas lu encore cet ouvrage. Mais je ne crois pas que sa lecture m'eût fait changer d'opinion sur le fonds même du problème. Alors même que le témoignage de Josèphe serait authentique, pourquoi le préférerions-nous à celui des Évangélistes?

Sans doute, M. Eisler affirme que *La Prise de Jérusalem* a été écrite par Josèphe avant 73 A.D., tandis que les Évangiles n'ont pas été composés avant l'an 75 A.D., puisqu'ils contiennent la péricope du voile déchiré au sanctuaire de Jérusalem (Mc, xv, 38; Luc, xxiii, 45; Matth., xxvii, 51) (1). Pour établir plus sûrement ce *terminus a quo*, il s'abrite derrière l'autorité de « la plupart des critiques modernes ». Qu'il me permette de lui rappeler l'opinion de M. Aimé Puech, qu'il cite avec une particulière estime. Celui-ci, dans sa récente *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, écrit : « Si, dans l'entourage de Pierre, on a cru pouvoir se passer d'un évangile écrit tant que Pierre vivait, aussitôt après sa mort

(1) Des témoins ou des contemporains de la Passion n'avaient pas besoin d'attendre jusqu'en 75 pour parler de ce voile.

la hâte a dû être grande de mettre à l'abri de l'oubli ces précieux souvenirs. Si Pierre a péri dans la persécution de 64, le petit livre de Marc peut être antérieur de quelques années à 70 (t. I, p. 52-53). » Voilà pour Marc. Et voici pour Matthieu : « En indiquant la période qui suit de peu l'an 70, peut-être se tient-on le plus près possible des vraisemblances (t. I, p. 89). » Quant à Luc, M. Puech écrit : « Si Luc a connu saint Matthieu, il résulterait de la date approximative que nous avons admise pour celui-ci qu'il aurait écrit au plus tôt vers 80; s'il l'a ignoré, rien n'empêche que son évangile soit même un peu antérieur (t. I, p. 118). » Je n'ignore pas que certains critiques prétendent que saint Luc a connu et utilisé les œuvres de Josèphe, par exemple Krenkel, *Josephus und Lukas*, Leipzig, 1894, mais il me suffit de rappeler pour l'instant le jugement de M. Puech : « Luc a pu savoir autrement ce qu'il a de commun avec lui, et les différences s'expliquent fort mal si l'on admet qu'il se sert de lui (*op. cit.*, t. I, p. 381, n. 1). » Dans ces conditions, M. Eisler me permettra de ne pas considérer comme démontrées les dates qu'il assigne aux Évangiles et de persister à croire que ceux-ci sont antérieurs à l'historien juif.

On pourrait d'ailleurs ajouter qu'avant les Évangiles saint Paul parle de Jésus, en des termes qui sont fort éloignés de ceux qu'emploie Josèphe et que les données fournies par l'Apôtre s'accordent mieux avec les Évangiles qu'avec le récit attribué à Josèphe. Mais il ne faut pas surcharger la discussion présente.

M. Eisler voudrait bien nous faire croire que les récits de Josèphe sur le Christ sont empruntés à des rapports officiels adressés par les procurateurs romains, en l'espèce par Ponce-Pilate, à l'empereur Tibère. L'existence même de ces rapports est douteuse (1). Il est vrai que saint Justin invoque leur autorité (I *Apol.*, XXXV, 9, et XLVIII, 3) pour confirmer son récit de la Passion et des miracles du Christ. Avant la fin du second

(1) Cf. A. Stülcken, *Pilatusakten*, dans E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, 2e édit., Tubingue, 1923, p. 77.

siècle, Tertullien écrit, de son côté : « Et omnia super Christo Pilatus, et ipse iam pro sua conscientia christianus, Cesari tunc Tiberio nuntiavit (*Apol.*, XXI, 24). » Et encore : « Tiberius ergo, cuius tempore nomen christianum in saeculum intravit, adnuntiato sibi ex Syria Palaestina, quae illic veritatem istius divinitatis revelaverant, detulit ad senatum cum praerogativa suffragii sui (*Apol.*, V, 2). » Mais il est invraisemblable que Tibère se soit ainsi fait le protecteur des chrétiens et la crédulité de Tertullien s'est ici laissé abuser. Même s'il a existé des actes authentiques de Pilate, nous ne savons pas du tout ce qu'ils contenaient. Nous ignorons en particulier s'ils renfermaient une description de l'aspect physique de Jésus, ainsi que le pense M. Eisler : celui-ci est trop bien renseigné pour ne pas savoir que les chrétiens se sont de tout temps préoccupés de savoir quel pouvait être le visage du Sauveur, et qu'à cette question ils ont répondu, en invoquant des raisons de convenance, ou des autorités prophétiques, soit qu'il était très laid, soit au contraire qu'il était très beau.

Par contre, nous ne pouvons pas admettre que les *Acta Pilati* introduits dans la circulation au début du IV^e^ siècle par Maximin Daza aient été les actes officiels et authentiques du procurateur. La manière dont en parle Eusèbe, un contemporain, et qui n'avait rien d'un naïf, montre bien qu'il s'agit ici d'un apocryphe, fabriqué spécialement pour exaspérer les chrétiens (H. E., IX, V, 1). Inutile de parler de ce texte qui d'ailleurs est aujourd'hui perdu.

M. Eisler voudra bien m'excuser si, en relisant le texte de ma dernière note, je ne vois pas que je lui attribue le *galimatias* concernant le Iusifus arabe. Mais on a fait intervenir ce texte dans la question, et il m'a semblé bon de l'écarter. Si ignorant que je sois, je connais les belles études de Wittig, Schwierholz, Zeuschner et Scholz dans les *Kirchengeschichtliche Abhandlungen* de Sdralek, mais ces études n'ont pas pu me persuader de l'identité de l'*Ambrosiaster* avec le juif converti Isaac; et je crois avec Dom Morin que, « sauf quelque découverte inattendue de documents nouveaux, la question de

l'*Ambrosiaster* peut et doit être considérée désormais comme insoluble (G. Morin, *La critique dans une impasse*, dans *Revue Bénédictine*, 1928, p. 252). »

Lorsque j'avais naguère écrit que « M. Eisler supprime du texte qu'il a sous les yeux le refus opposé par Jésus de marcher contre les Romains (p. 773) », je ne voulais attacher au terme : supprimer aucune intention désobligeante. Je remarquais seulement que M. Eisler n'acceptait pas tel quel le texte de Josèphe et y dénonçait des interpolations. M. Eisler, dans sa réponse, précise aujourd'hui, pour les lecteurs de *La Vie Intellectuelle*, la nature de ces interpolations, et tous lui en seront reconnaissants. Seulement il faut avouer qu'un ouvrage « interpolé par des scribes chrétiens dès le second siècle » est à bon droit suspect.

Et je ne suis pas le seul à le croire suspect. M. Eisler signale quelques-uns des savants qui lui auraient accordé leurs suffrages : il aurait pu en grossir la liste, bien que tous les témoignages qu'il apporte n'aient pas la même valeur et qu'il soit permis de relever le caractère dubitatif des appréciations de MM. Goguel et Puech. De tous ses partisans, le plus enthousiaste est peut-être M. Salomon Reinach, dont la prodigieuse érudition s'impose à l'admiration de tous les travailleurs. Après avoir nié la crucifixion de Jésus, M. Reinach écrit aujourd'hui : « Je puis dire... en me rétractant, non que la crucifixion est une légende, mais que toute la légende de Jésus, fondée sur quelques filets d'histoire, est comme suspendue aux clous de la croix (*Jubilé Alfred Loisy : Congrès d'histoire du christianisme*, t. I, Paris et Amsterdam, 1928, p. 116). » A-t-on le droit de faire remarquer que, malgré toute sa science, M. S. Reinach s'est assez souvent trompé et que son autorité a été plusieurs fois contestée par ses pairs?

Me sera-t-il permis de signaler enfin une difficulté que je ne suis ni le premier ni le seul à relever? Selon le texte de Josèphe, rétabli par Eisler, Jésus a été crucifié par Pilate à cause d'une tentative de révolution messianique que ses partisans firent à la Pâque de l'année 21, dans la nuit du 15 au 16 avril. Cette date me laisse rêveur. Il est généralement

admis que Pilate a exercé en Judée les fonctions de procurateur de 26 à 36. Et s'il y a dans la vie de Jésus un repère assuré, c'est incontestablement celui qui place son supplice sous Ponce-Pilate : le nom d'un quelconque gouverneur de province n'a pu être inventé pour les besoins d'une cause et tous les documents, païens (Tacite) aussi bien que chrétiens, sont d'accord pour parler de Pilate. Alors devrons-nous sacrifier l'année 21 de Josèphe? Et l'ensemble de son témoignage ne devra-t-il pas également être mis en doute?

M. Eisler ne cherche que la vérité. Nous la cherchons avec lui, et nous croyons l'aimer autant que lui. Seulement nous faisons crédit aux sources chrétiennes, et nous estimons avoir de bons motifs pour agir ainsi. Lui préfère s'appuyer sur un document d'origine juive, et dont le texte, comme il le reconnaît lui-même, est loin d'être parfaitement assuré. Nous ne disons pas que ses recherches sont vaines, et s'il a apporté un nouveau témoignage sur Jésus, nous lui en sommes reconnaissants. Mais nous ne nous croyons pas obligés de préférer ce témoignage à ceux des Évangiles.

G. BARDY.

***

L'opinion du R. P. Allo

M. Eisler paraît surpris de voir parfois ses arguments échouer. Tous les savants ne cèdent pas à l'évidence de ses démonstrations. On vient de voir que M. Bardy oppose quelque résistance. Voici qu'un autre érudit porte un jugement plus sévère encore sur l'œuvre de cet érudit. Le P. Allo professeur à l'université de Fribourg et bien connu pour ses travaux d'exégèse, n'est pas plus ému que M. Bardy par les découvertes de M. Eisler (1). Nous ne rappellerons pas sa thèse

(1) G. B. Allo, O. P., Une nouvelle « Passion » de Jésus. *Nova et Vetera*, avril-juin 1929. Voici comment le P. Allo caractérise la per-

maintenant connue de nos lecteurs, mais les conclusions si judicieuses du P. Allo apparaîtront sans aucun doute décisives à tout esprit non prévenu :

« Soit qu'on attribue en bloc tout ce qui regarde le Christ à Josèphe, comme Barendts le faisait un peu naïvement, soit qu'on veuille en écarter seulement les « contradictions » et les « inventions tardives et absurdes » et quelques retouches d'apologétique chrétienne, avec Eisler, il faudrait au moins expliquer, chez un écrivain juif du premier siècle, des ignorances ou des énormités, dont voici quelques specimens : Jean comparaît devant *Archelaüs* (destitué en l'an 6), et prêche encore après la mort du tétrarque Philippe (arrivée en l'an 36); des confusions, des contradictions et un conte puéril touchant le même Philippe, Hérode et Hérodiade; la simultanéité, qui paraît bien présupposée, du gouvernement des deux procurateurs Tibère Alexandre et Cuspius Fadus. Et bien d'autres.

« Cela n'arrête pas l'esprit constructif de M. Eisler. »

Le P. Allo relève particulièrement la critique du « libéral » Guoguel (1), bien qu'il considère « comme tout aussi subjectives les corrections apportées à la tradition évangélique par ce théologien protestant, qui croit aussi que Jésus a été arrêté et mis à mort sur l'initiative de Pilate » :

sonne et l'œuvre de M. R. Eisler : « M. Robert Eisler, docteur en philosophie, membre ordinaire de l'Institut des recherches historiques d'Autriche à l'Université de Vienne, est un philologue connu surtout pour ses brillants et aventureux travaux sur Dionysos et l'Orphisme, « où il a dépensé d'immenses ressources d'érudition et d'imagination », comme dit mon ancien collègue, André Boulanger, aujourd'hui professeur de philologie classique à Strasbourg et grand connaisseur d'Orphée. De fait, l'étendue de l'érudition d'Eisler et sa joie de faire des découvertes sont également effarantes... Dans son entrain à construire, il ne sait pas toujours bien distinguer ce qui a l'air vraisemblable de ce qui n'en a aucune apparence, et il use parfois d'une liberté plus qu'audacieuse à l'égard des données historiques qui s'imposent indépendamment de toute théorie d'école. »

(1) Maurice Guoguel, *Le témoignage de la version slave de la « Guerre Juive » de Josèphe sur la mort et la résurrection de Jésus*, Revue de l'histoire des religions, 1926.

« Celui-ci montre excellemment, après avoir noté que nous ne connaissons rien du rapport entre cette version slave et l'édition araméenne perdue, que tous ces fragments russes relatifs à Jésus ou au christianisme ne s'accommodent pas harmonieusement avec le contexte, mais paraissent introduits par un interpolateur partout où il trouvait quelque prétexte à le faire, « des clous auxquels il lui était possible de les accrocher ». Dénonciation des Juifs, Jésus reconnu innocent et relâché par Pilate dont il a guéri la femme, les trente talents qui rappellent les trente deniers (sauf que Pilate en prend pour son grade), l'inscription trilingue dans le temple comme sur la croix, pour ne rien dire de la foule énorme qui garde le tombeau, ni de paroles attribuées aux procurateurs Cuspius Fadus et Tibère Alexandre qui rappellent celles de Gamaliel dans les actes, etc., tout cela s'avère au premier coup d'œil comme des traits grossis, transposés, défigurés, de la tradition du Nouveau Testament ; d'ailleurs si Jésus avait été réellement condamné pour avoir été l'instigateur ou le prétexte d'un mouvement politique (tel que l'entend le Josèphe russe) l'autorité romaine n'aurait pas toléré, comme elle le fit, le regroupement de ses partisans aussitôt après sa mort. C'est le bon sens même.

« Goguel en conclut qu'il n'y a pas à chercher un texte juif primitif, surtout attribuable à Josèphe, mais que le tout est l'œuvre d'un chrétien qui veut rejeter toute la faute de la Passion sur les Juifs, comme l'auteur de l'Évangile apocryphe de Pierre.

« Ce dernier point n'est peut-être pas absolument démontré. Mais comme il est certain que les huit fragments de Barendts, dont quelques-uns sont si naïfs, proviennent de la même main, ceux qui y verraient, au moins dans leur forme actuelle, un témoignage historique quasi contemporain des faits, ne sont vraiment pas difficiles. Il est vrai que les complaisances d'Eisler ne vont pas tout à fait jusque-là, il admet des retouches de très basse époque ; mais ce n'est pas assez ; ce qu'il veut sauver reste encore fort légendaire, et ce qu'il veut découvrir d'historique à travers ces histoires, ce sont des imaginations qui restent à son compte. Des théories pareilles, autant en emporte le vent ; et il vente fort sur toutes les histoires de Jésus qui veulent corriger l'Évangile. »

Le savant professeur de l'Université de Fribourg termine sa note par ce jugement qui ne paraîtra sévère qu'à ceux qui sont peu initiés à ces questions de philologie critique :

« Ce qui est clair, c'est que l'indépendant R. Eisler a donné encore

l'essor à sa brillante imagination. Est-ce que sa théorie est vraiment dangereuse? Pas beaucoup, relativement. Cette trouvaille d'un érudit qui aime à chanter des airs de bravoure aux oreilles des « critiques » comme des orthodoxes, indifféremment, pourra, sans doute, être abandonnée aux littérateurs, qui feront leur bruit autour; ce sera un roman moins fade que celui de Renan, plus mouvementé, plus dans le goût des films américains, avec ces massacres, ce siège de la tour de Siloé, et tout le reste à l'avenant. Mais combien d'hommes d'étude à l'esprit libre et réfléchi se laisseraient-ils tenter par ce ragoût? Quant à l'Évangile et à la foi, ils en ont vu d'autres. »

Nous attendrons avec sérénité que le vent emporte avec tant d'autres cette nouvelle hypothèse, car « Dieu sait comme les nouveautés naissent et meurent vite dans le domaine de la critique évangélique « indépendante ».

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Carolus, episc. Versalien.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).